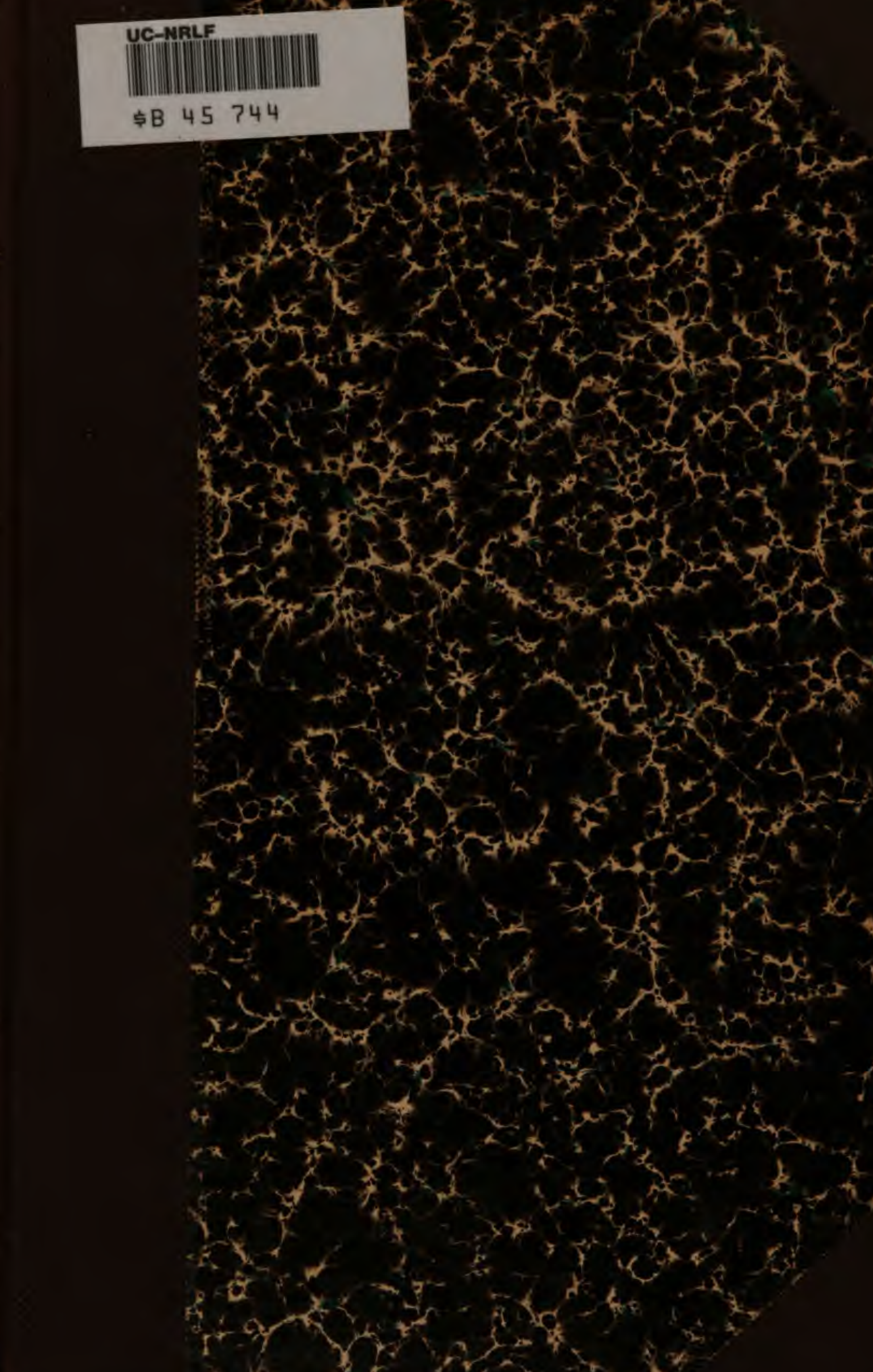
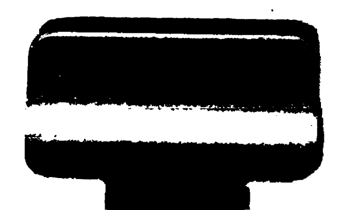



UC-NRLF
$B 45 744







Grundriss

der

Geschichte der Philosophie.



Grundriss

der

Geschichte der Philosophie

zum

Selbststudium und für Vorlesungen

von

Dr. Johannes Rehmke

o. ö. Professor der Philosophie zu Greifswald.



Berlin NW. 6

Verlag von Carl Duncker.

1896.

Inhalt.



Das Wort „Philosophie“ bezeichnet heute eine besondere Wissenschaft, und nicht mehr, wie zur Zeit des Platon und Aristoteles, die Wissenschaft überhaupt; ihr besonderer „Gegenstand“ ist „die Welt überhaupt“ und ihr Ziel die wahre Welt- und Lebensanschauung. Die Gesammtwirklichkeit in ihren allgemeinen Bestimmungen festzustellen, ist die Aufgabe der Philosophie, wesshalb sie die Allgemeinwissenschaft oder die Grundwissenschaft genannt wird; allgemeine, die Welt oder das Wirkliche überhaupt betreffende Fragen will sie beantworten. Dass es solche Fragen gebe, mag die Geschichte der Philosophie selber erweisen. Als Geschichte einer Wissenschaft d. i. vorurtheilslosen Beantwortung dieser Fragen reicht sie aber in der Geschichte der Menschheit in Tiefe und Breite nicht so weit als die Geschichte dieser Fragen selber, da einerseits lange vor den ersten wissenschaftlichen Versuchen ein unwissenschaftliches Philosophiren sich findet, und andrerseits auch nach dem Auftreten der „Philosophie“ noch immer das freibeuterische, unwissenschaftliche Philosophiren bis heute fortdauert. Philosophiren steckt ja dem Menschen im Blut; Philosophietreiben freilich ist nicht Jedermanns Sache, ist aber doch für den auf Bildung Anspruch Machenden eine Gewissenssache.

Wo nun zuerst eine wissenschaftliche Behandlung der philosophischen oder allgemeinen Fragen auftritt, da beginnt die Geschichte der Philosophie; wissenschaftlich aber heisst die Behandlung, welche um der Erkenntniss willen ohne vorgezeichnete Marschrichtung unternommen wird. Bei dem Volke der Griechen, welches unserer Wissenschaft auch den Namen gegeben hat, kommt zuerst die Philosophie auf und hat seitdem stets Jünger und Arbeiter gefunden. Die Geschichte der Philosophie zerfällt für uns in zwei Haupttheile: die Geschichte der alten und die Geschichte der neuen Philosophie; jene umfasst die Zeit von 600 v. Chr. G. bis 1600 n. Chr. G., diese die Zeit von 1600 n. Chr. G. bis zur Gegenwart.

Theil I.

Die alte Philosophie.

(600 v. Chr. G. bis 1600 n. Chr. G.)

Die alte Philosophie hat als ihr Grund- und Hauptstück die Philosophie der Griechen aufzuweisen, welche den Zeitraum von 600 v. Chr. G. bis 500 n. Chr. G. umfasst; mit diesem Hauptstück durchflicht sich in der Zeit von 200 v. Chr. G. bis 500 n. Chr. G. die Philosophie der Griechengenossen in Vorderasien, Alexandria und Rom; die Philosophen des Mittelalters bis 1600 n. Chr. G. endlich schliessen sich, wenn auch nicht als Griechengenossen, so doch als Griechenschüler derartig an, dass sie mit Recht in denselben Hauptabschnitt gehören. Am ergiebigsten aber für die Philosophie sind zweifellos in diesem Abschnitte die fünf ersten Jahrhunderte, so dass in der That neben den Griechen die Griechengenossen und die Griechenschüler grösstentheils von sehr untergeordneter Bedeutung erscheinen.

I. Der Aufstieg der alten Philosophie.

a. Die ionischen Kosmologen.

Griechen der kleinasiatischen Westküste, Bürger der Stadt Milet, nennt uns die Ueberlieferung als die ersten Philosophen: Thales, Anaximander und Anaximenes; der erste geboren um 620 v. Chr. G., der letzte gestorben um 520 v. Chr. G. Die allgemeine Frage nach der „Welt“ d. i. nach dem, was überhaupt da ist, war ihnen gleichbedeutend mit der Frage nach dem sinnlich Gegebenen d. i. der Aussenwelt, dem κόσμος; daher heissen sie auch Kosmologen, dieses freilich im Besonderen desshalb, weil sie die „Welt“ zurückleiten auf eine sinnliche Sache als Ur-Sache, aus welcher die vorliegende Aussenwelt geworden sein soll. Weil sie aber die Ur-Sache sich aus ihr selbst heraus zu der Welt der mannigfachen Sachen entwickeln lassen, gleich wie ein „lebendiges“

Ding, Pflanze oder Thier, aus einfachem Zustande scheinbar allein aus sich selbst heraus zum mannigfach gegliederten Organismus sich entwickelt, so sind sie Hylozoisten genannt worden; sie halten dafür: die Ur-Sache der Welt sei auch die Ursache der Welt.

Thales.

Die Ur-Sache ist nach Thales das Wasser, und Alles, was die Welt an anderen besonderen Sachen noch bietet, ist aus dem Wasser geworden. Der Umstand, dass die Ur-Sache sich in der Welt doch als eine besondere Sache neben den anderen, z. B. der Erde, der Luft u. s. f., bietet, scheint ihm noch ebenso wenig zum Anstoss gereicht zu haben wie seine eigene Behauptung, dass aus einer solchen, in dieser Welt sich bietenden besonderen Sache ganz anders geartete, besondere Sachen „werden".

Anaximander.

Das Entstehen von anders gearteten Sachen aus einer besonderen Sache dieser Welt ist allem Anschein nach schon dem Anaximander ein unmöglicher Gedanke geworden; ihm ist daher nicht eine von den besonderen Sachen der Welt die Ur-Sache; wenn er diese letztere bezeichnet, so hält er sie von allen Bestimmungen, welche die besonderen Stoffe dieser Welt kennzeichnen, frei und nennt sie das ἄπειρον d. i. das Unerschöpfliche, den nie versiegenden Quell unserer Welt; demgemäss ist ihm die Ur-Sache der Welt unvergänglich, und er lässt ihr eine endlose Reihe von Welten entquellen. Wie sich aber diese Ur-Sache der Welt zu den bestimmt gearteten Sachen, aus denen unsere Welt besteht, verhält, darüber scheint auch Anaximander noch keine anderen Gedanken, als Thales gehabt zu haben, so dass auch er noch keine Schwierigkeit in der Annahme sah, dass neben der Ur-Sache die aus ihr gewordenen Sachen doch gesondert dastehen sollen.

Anaximenes.

Dadurch, dass Anaximander die Ur-Sache ihrer Art nach unbestimmt liess, war die Schwierigkeit, das Werden der bestimmt gearteten Sachen der Welt aus der Ur-Sache zu verstehen, nicht gehoben, sondern nur zurückgeschoben. Anaximenes brachte es erst zu einem Schluss. Da dieser wohl einsah, dass eine ihrer Art

nach unbestimmt gelassene Ur-Sache, das Werden der bestimmt gearteten Sachen aus ihr gänzlich unerklärt lasse, griff er wieder zu einer bestimmt gearteten Sache dieser Welt als der Ur-Sache derselben und wählte dazu die Luft, die er, indem er die von Anaximander behauptete Unerschöpflichkeit der Ur-Sache auf einen anschaulicheren Ausdruck brachte, als räumlich Unendliches fasste. Die Schwierigkeit, das Werden der anders gearteten Sachen der Welt aus der Ur-Sache „Luft“ zu verstehen, suchte er dadurch zu überwinden, dass er jene, sei es aus Verdünnung, sei es aus Verdichtung der Luft entstanden dachte. Damit war zugleich der Schwierigkeit, dass neben der Ur-Sache auch ganz andere Sachen in der Welt sich befinden, für's Erste begegnet, indem diese nun in der That nicht mehr als ganz anders artige Sachen, sondern eben nur als verdünnte oder verdichtete Luft begriffen wurden. So ward von Anaximenes, indem er das Werden der mannichfaltigen Sachen der Welt durch die sich verdünnende und verdichtende Luft erklärte, nicht nur diese Ur-Sache als die Ursache von allem Anderen in der Welt, sondern auch Alles in der Welt überhaupt selber als Luft begriffen; auch das scheinbar Andersartige als die Luft ward als in Wahrheit der Luft Gleichartiges, eben als verdünnte oder als verdichtete Luft verstanden. Hiermit rührte Anaximenes schon fast an den Gegensatz von Sein und Schein und von Denken und Wahrnehmen, welcher in der folgenden Zeit griechischer Weltbetrachtung eine so grosse Rolle spielt: die Welt, die dem Wahrnehmenden ein verschieden geartetes Mannigfaltiges zu sein scheint, ist für den denkenden (überlegenden) Anaximander ein Gleichartiges, wesentlich Eines.

Diese Ansicht des Anaximenes vom Wesen und vom Werden der Welt vertrat noch im 5. Jahrhundert zur perikleischen Zeit Diogenes von Appollonia.

---

b. Die Pythagoreer.

Pythagoras von Samos, Zeitgenosse des Anaximenes, (gest. um 500 v. Chr. G. zu Metapont in Unteritalien) ist der Begründer, Philolaos aus Krot[illegible]n, Zeitgenosse des Sokrates, ist der Vollender und Darsteller der „pythagoreischen“ Weltauffassung: ihr ist Zahl das Wesen und die Zahl Eins die Ur-Sache der Welt. Zahl gilt den

Pythagoreern als ein anschaulich Gegebenes; sie sehen das Mannigfaltige der Welt als mannigfaltige Zahl, und das Wesen des Dinges unserer Welt besteht ihnen demnach in der Eins oder aber in dem mannigfach Vielfachen der Eins, da ja jede andere Zahl sich als ein Vielfaches der Zahl Eins darstellt. Die Pythagoreer schauen mit dem Auge des Mathematikers die Welt an und finden eben desshalb das „Wesen“ des Dinges und alles Gegebenen überhaupt d. h. das, was den Grund seines Seins ausmacht, in den bestimmten, in Zahlen sich darstellenden Raumverhältnissen des Wirklichen. Der Gedanke, dass die Zahl es sei, welche die mannigfache Wirklichkeit begründe und für das Dasein von Jeglichem in der Welt von grundlegender Bedeutung sei, war sicherlich an dem Raumgegebenen unserer Wirklichkeit gewonnen und konnte auch für dieses eine Berechtigung sich sichern; er verlor sich aber ins Phantastische, als die Pythagoreer ihn auch auf die geselligen Verhältnisse des Menschen ausdehnten, so dass z. B. die Gerechtigkeit als die Zahl 4 oder 9, die Freundschaft als die Zahl 8 angesehen werden sollte.

c. Die Herakliteer.

Heraklit von Ephesus ist geb. um 540, gest. um 475 v. Chr. G.; unter seinen Anhängern ist Kratylos, Lehrer des Platon, zu nennen.

Heraklit gehört, wenn wir nur die „kosmologische“ Seite seiner Weltanschauung in Betracht ziehen, zu den ionischen Naturphilosophen, welche man Hylozoisten nennt; die Ur-Sache ist ihm das Feuer, welches in ewiger Selbstbewegung die mannigfaltige Weltwirklichkeit aus sich gebildet werden lässt und zwar auf dem Wege (ὁδὸς κάτω), dass, in fortschreitender Verdichtung der Ur-Sache, aus Feuer zunächst Wasser und dann Erde wird; da aber die Ur-Sache ewiges Leben in dem Sinne von Bewegung hat, so ist das Dasein dieser Welt erst halb beschrieben mit ihrem Entstehen aus Feuer, und an den „Weg nach Unten“ schliesst sich ein „Weg nach Oben“ (ὁδὸς ἄνω), eine Rückentwicklung der Erde in Wasser und des Wassers in Feuer: beide Wege bilden einen Kreislauf, der immer wieder von Neuem anhebt, und in diesem Kreislaufe besteht das Sein der Welt.

Heraklit aber war nicht nur „Kosmologe“, wie seine milesischen Vorgänger, sondern sein Blick richtet sich auch auf die Art, wie diese unsere Welt in jedem Augenblicke, mag sie auf dem

Wege nach Unten oder nach Oben begriffen sein, sich verhält. Da findet er nun, dass die Welt in stetem **Werden**, also in steter Veränderung begriffen sei, und da ja der in die Anschaulichkeit verliebte Grieche überhaupt Veränderung als Bewegung ansieht, so verstehen wir das bekannte herakliteische Wort von der Welt: πάντα ῥεῖ. Ob der Gedanke vom ewigen Fliessen der Welt den Heraklit das Feuer als Ur-Sache der Welt wählen liess oder ob umgekehrt die Meinung, dass die Ur-Sache Feuer sei, jenen Gedanken zeitigte, lässt sich nicht feststellen; jedenfalls war ihm seine Behauptung, dass Feuer die Ur-Sache sei, sehr dienlich, das πάντα ῥεῖ sicher zu begründen. Denn, wenn Alles aus Feuer besteht und das Feuer (die wabernde Lohe) augenfällig als stetige Bestimmtheit die Beweglichkeit zeigt, so versteht es sich ja besser, dass Alles in steter Bewegung ist und die stetige Beweglichkeit das kennzeichnende Merkmal alles Wirklichen sein muss. Beharrendes, Unveränderliches d. h. Ruhendes giebt es daher nach Heraklit garnicht.

Die Sicherstellung des stetigen Werdens der Welt durch die Ur-Sache half nun einer Doppelfrage metaphysischer und erkenntnisstheoretischer Art in Fluss, die ja schon bei den **Milesiern** hervorbrechen wollte: die Frage nach dem (wirklichen) Sein und die Frage nach der Wahrheit. Während nämlich das gemeine Bewusstsein das Sein und die Sinnenwelt, sowie Wahrheit und Wahrnehmung zusammenfallen lässt, wird der Zweifel an diesem Zusammenfallen durch die Zurückführung der mannigfaltigen Sinnendinge auf eine Ur-Sache eingeleitet, weil einerseits die Ur-Sache, wenn aus ihr Alles wird, eigentlich auch Alles sein muss (ἓν καὶ πᾶν) und doch andererseits die Ur-Sache (sei es Wasser sei es Luft oder Feuer) als besondere Sache neben den angeblich aus ihr entstandenen, anderen Sachen unserer Welt auftritt. Der Zweifel führt dann zu einer bedeutsamen Unterscheidung von Sein und Schein und von Wahrheit und Wahrnehmung, und diese Unterscheidung, besonders nach ihrer erkenntnisstheoretischen Seite, hat schon Heraklit hervorgehoben. Das (wirkliche) Sein ist Feuer, Alles ist „eigentlich" Feuer, die anderen Sachen der Welt müssen als eigenthümliche Erscheinungen der Einen, Alles seienden Ur-Sache begriffen werden und sind nur scheinbar „andere" Sachen. Besonders aber tritt bei **Heraklit** jene erkennt-

nisstheoretische Unterscheidung hervor; er bricht als der Erste den Anschauungsbann des gemeinen Bewusstseins, welches Wahrnehmung und Wahrheit zusammenwirft; nicht die Wahrnehmung ist ihm schlechtweg die Wahrheit; er erklärt, dass, da sie auch Ruhendes, Unveränderliches uns bietet, in der Wahrnehmung nicht nur Wahrheit, sondern auch Irrthum sich finde. So wird von Heraklit zuerst die Wahrnehmung, die bisherige Göttin der Wahrheit, vom Thron gestürzt, nicht sie leistet schon Gewähr, dass, was sie bietet, wahr sei, sondern Wahrheit schafft uns erst das überlegende, die Wahrnehmung auf ihren Wahrheitsgehalt prüfende und Sein und Schein in ihr sichtende Denken. Heraklit erklärt, nicht schon die Sinne, sondern erst das den Sinnesinhalt sichtende Denken führt zur Wahrheit; er bricht damit den Sinnenbann und stellt das denkende Bewusstsein über die Sinnwahrnehmung.

Dieser bedeutsame Schritt wurde begleitet und vielleicht gefördert durch eine Betrachtung der Welt, welche den Heraklit zu einer neuen Bestimmung seiner Welt-Ur-Sache führte. Das Geschehen der Werde-Welt, sagt Heraklit, beruht auf sich lösenden und sich bindenden Gegensätzen, aus Gegensätzen gebiert sich das Neue, und in Gegensätze zerfällt das Heutige, um morgen wieder zu Neuem sich zu binden; so ist der Streit der Vater von Allem. Aber dennoch ist das Weltgeschehen überhaupt nicht ein wilder ungeordneter Kampf der Gegensätze, sondern es zeigt eine Ordnung, Zweckmässigkeit und unverbrüchliche Nothwendigkeit, die, da ja nur eine Ur-Sache von Allem besteht und Alles eigentlich nur das Eine (Feuer) ist, ihren Grund daher nur in diesem Einen haben kann; und weil nun Ordnung, Harmonie, Zweckmässigkeit und Nothwendigkeit auf Vernunft als ihren Grund hinweisen, so erklärt Heraklit, die Ur-Sache, das Feuer, ist selber auch Vernunftwesen (λόγος). Es ist hierbei hervorzuheben, dass Heraklit die unverbrüchliche Nothwendigkeit des Weltgeschehens nicht minder als die Harmonie und Zweckmässigkeit auf den Logos, die Weltvernunft gründete. Man hat auch die Heraklitische Weltauffassung Pantheismus genannt, weil sie das Eine, welches Alles ist, nicht nur als Feuer, sondern auch als Vernunft fasst.

Die Folgerungen aus dieser Weltbetrachtung für die Lebensführung des Menschen sind von Heraklit in bemerkenswerther Weise gezogen. Die Seele des Menschen, welche in ihrem nor-

malen Zustande „reines“ Feuer ist, hat der in Allem als Ur-Sache liegenden Feuer-Vernunft und deren in der Welt waltenden Gesetzen der göttlichen Ordnung zu folgen, aus welcher alle menschlichen, allgemein geltenden Gesetze auch stammen. Alle Menschen haben dem gemeinsamen Gesetze der Weltvernunft ihre Lebensführung anzupassen; es giebt also nach Heraklit eine für alle Menschen gültige Ordnung ihrer Lebensführung, ein allgemeines Sittengesetz. Diesem zuwider zu handeln, indem man seiner besonderen Neigung und seinem besonderen Gutdünken nachgiebt und der Weltvernunft nicht folgt, ist verkehrtes Leben.

d. Die Eleaten.

1. Das wahre Seiende.

Der aus dem kleinasiatischen Kolophon nach Elea in Unteritalien übergesiedelte Xenophanes (geb. um 570 v. Chr. G.) ist Begründer, Parmenides aus Elea (geb. um 530 v. Chr. G.) der Vollender, Zenon aus Elea (geb. um 490 v. Chr. G.) der Vertheidiger der eleatischen Weltauffassung, als deren Vertreter auch noch Zenons Zeitgenosse Melissos von Samos zu nennen ist.

Die Eleaten sind die Ersten, welche in ihrer Forschung über die Welt die kosmologische Frage nach der Ur-Sache der Welt ganz fallen gelassen haben. Xenophanes richtete sein Bestreben vor Allem darauf, diese Welt als ein einheitliches Ganzes zu begreifen, er sprach in seiner theologischen Ausdrucksweise von dem Einen göttlichen Wesen, welches in Allem als der Eine Gott sich bethätige und wirke, in seinem Denken Alles umfasse, ja selber Alles sei; die einheitliche Welt ist nichts Anderes als der Eine Gott: den Pantheismus vertritt also vor Heraklit schon Xenophanes. Alles Geschehen, alles Leben und alle Veränderung ist in diesem Einen Seienden, dem Gotte, der die Welt ist.

An diesen Gedanken des Einen Seienden knüpfte Parmenides seine weiteren Untersuchungen an, indem er die Einheit des Seienden vor Allem aus dem Wortsinne des „Seins“ zu erhärten suchte und mit hartnäckiger Folgerichtigkeit den Wortsinn für die Weltauffassung verwerthete. So erklärt Parmenides: was ist, das ist, und was nicht ist, das ist nicht, Sein und Nichtsein schliessen sich aus, Seiendes kann unmöglich „nicht sein“ und Nichtseiendes unmöglich „sein“; wäre Seiendes einmal nicht, so wäre es Nicht-

seiendes, wäre Nichtseiendes einmal, so wäre es Seiendes — was unmöglich und ein ganzer Widerspruch ist. Also Werden und Vergehen, welche Worte ja sagen wollen, dass früher Nichtseiendes jetzt Seiendes und früher Seiendes jetzt Nichtseiendes sei, bezeichnen etwas Unmögliches. Sofern die Welt Seiendes ist, schliesst sie das Nichtsein schlechtweg und zugleich alle Veränderung, alles Werden und Vergehen, das ja nur unter Voraussetzung von Nichtseiendem in der Seinswelt möglich wäre, von sich aus. Die Welt der veränderlichen Dinge ist demnach nicht die Seinswelt, sondern Schein; die Seinswelt muss unveränderlich sein und kann keine Vielheit und Mannigfaltigkeit von Seiendem enthalten. Vieles könnte nur sein, wenn zwischen den einzelnen Seienden ein „Anderes“ d. h. ein Nichtseiendes sich befände, da ohne solche Scheidung nicht Vielheit und Mannigfaltigkeit, sondern nur Ein Seiendes sein kann; die Seinswelt muss also auch einfach Eines sein, ungeworden und unvergänglich, also ewig.

Damit stellte sich Parmenides in schneidenden Widerspruch zu dem gemeinen Bewusstsein, und noch schärfer als bei Heraklit tritt bei ihm die Unterscheidung von Sein und Schein, sowie die erkenntnisstheoretische von Wahrheit und Wahrnehmung heraus, indem besonders die erstere eine viel bestimmtere Form annimmt. Denn nach Parmenides sind die sich verändernden Dinge nicht etwa, wie die „anderen“ Sachen bei Heraklit, eigenthümliche Erscheinungen des eigentlichen Seienden, sondern sie sind überhaupt nichts anderes als Schein, als Trugbilder der Sinne, in ihnen steckt gar kein Sein. Wie Heraklit, so betont auch Parmenides das Denken, welches erst zur Wahrheit führe; und wenn er gleich nicht gänzlich die Wahrnehmung als Boden der Erkenntniss des Seienden verwirft, so streicht das prüfende, auf das Seiende gerichtete Denken des Parmenides doch viel mehr von dem Wahrnehmungsinhalt, als es Heraklit's Denken thut. Parmenides kennt schon den Satz des Widerspruchs als Grundsatz des prüfenden Denkens, und solches Denken kann nach seiner Auffassung garnichts anderes zum Inhalt haben, als die Wahrheit oder das Seiende. In diesem Sinne heisst es bei Parmenides, dass Denken und Sein, Gedachtes und Seiendes, Denken und Seiendes-Denken ein und dasselbe, und dass ohne Seiendes auch kein Denken sei. Mag das Wahrnehmen uns darüber hinaus noch Vielheit und Veränderlichkeit in der Welt

bieten, so ist es doch nur soweit der Wahrheit dienlich, als sein Inhalt „denkbar“ d. h. dem unter dem Grundsatz des Widerspruchs stehenden Denken zugänglich ist; „Vielheit und Veränderlichkeit des Seienden“ aber ist ein Widerspruch d. h. Undenkbares, also blosser Schein.

Das Meiste, was die Wahrnehmung bietet, ist dem Parmenides mithin Schein, aber keineswegs ist es Alles; daher stehen auch nicht Wahrnehmung und Wahrheit, oder Wahrnehmen und Denken in vollem Gegensatze, als ob das Denken ohne Hülfe der Wahrnehmung zur Wahrheit über die Welt gelangen könnte, wie später Platon meinte. Denn an der Wahrnehmung gewinnt doch nach Parmenides der Denkende seine richtige Anschauung von der Seinswelt: diese ist nicht etwa als ein, garnicht mittelst der Sinne fassbares, immaterielles, unräumliches Sein gedacht, sondern als reine Raumwelt. Von der Welt des naiven Bewusstseins strich Parmenides Alles, was irgendwie mit dem Begriff des Seins nicht zusammenstimmt, also alle dem Wechsel und Werden unterworfenen Wahrnehmungsdinge. Indem er von diesen absah, blieb ihm die reine Raumanschauung übrig, und in dem reinen Raum fand er das, was seinem Begriffe des Seienden völlig entsprach: der Raum ist Einer, unveränderlich, unvergänglich und ungeworden, einfach und ewig; Raum ist das „Volle“, er schliesst das „Leere“ aus, wie das Seiende das Nichtseiende ausschliesst, und wie das Nichtseiende nicht ist, so ist auch das „Leere“ nicht.

Dass die Anschauung vom Raume die Wahrnehmungsunterlage für den Begriff des einfach Einen Seienden gebildet hat, bestätigt auch die Bemerkung des Parmenides, es sei die Seinswelt einer Kugel vergleichbar. Wenn man aber aus dem Worte des Parmenides, die Seinswelt sei οὐκ ἀτελεύτητον, hat herauslesen wollen, Parmenides habe die Seinswelt, wenn auch für ewig, so doch für räumlich-endlich ausgegeben, so mag diese Deutung dem Aristoteles, der sie zuerst aufbringt, freilich nahe gelegen haben, weil sie den Parmenides mit der Meinung des Aristoteles von der Raumwelt übereinstimmen liess. Aber augenscheinlich ist dem Parmenides die Frage von der räumlichen Begrenztheit oder Unbegrenztheit der Welt noch gar nicht aufgestossen, und mit jenen zwei Worten hat er nur sagen wollen, es gebe keine Seinswelt, die nicht von Raum erfüllt sei, überall hin erstrecke sich der Raum; nichts Unerfülltes, Unvollendetes, das nicht der Raum decke,

gebe es. Und um diesem, das Seiende nach allen Seiten hin und völlig deckenden Raum Ausdruck zu geben, bezeichnet ihn Parmenides der Kugel, dem vollkommenen, Alles in sich Schliessenden, vergleichbar.

Wenn daher Melissos ausdrücklich die räumliche Unendlichkeit der Seinswelt betonte, so trat er nicht etwa in Gegensatz zum Parmenides, sondern zog aus dem parmenideischen Begriff von Sein auch diese noch übrig bleibende Folgerung: wäre das Seiende endlich, so müsste es von einem Anderen d i. einem Nichtseienden (dem Leeren) begrenzt sein, da aber Nichtseiendes nicht ist, so muss das Seiende unendlich sein. Derselbe Grund also, welcher die Vielheit für das Seiende verneinen liess, forderte für das Seiende die Unendlichkeit.

2. Das Nichtseiende.

In bei weitem stärkerem Maasse, als Heraklit es that, nahmen die Eleaten der Wahrnehmung den vom gemeinen Bewusstsein gepflegten Ruf, Wahrheitsquell zu sein. Schien es ja doch sogar möglich, das herakliteische Werden als Seinscharacter dieser Welt durch genaue Wahrnehmung zu bestätigen, während diese Hülfe sich der eleatischen Ansicht, dass der Seinscharacter der Welt alles Werden und Vergehen, sowie alle Vielheit und Mannigfaltigkeit ausschlösse, gänzlich versagte. Je mehr die Eleaten demnach mit den anschauungssüchtigen Volksgenossen sich im Gegensatze wussten, um so mehr musste das Bedürfniss wachsen, diese Gegner, wenn sie jenen aus dem Wortsinne des „Seins" herausgesponnenen Entwicklungen nicht zugänglich gemacht werden konnten, durch den Nachweis zu besiegen, dass die gegnerischen Meinungen, welche der Seinswelt Vielheit von Dingen und Veränderung d. h. Bewegung zuwiesen, auf Widersprüche hinausliefen. Um diesen Nachweis hat sich besonders der Eleate Zenon bemüht:

a. Gegen die Vielheit. Wäre die Welt nicht in Wahrheit das einfach Eine (der unterschiedslose reine Raum), sondern Vieles, dann müsste sie sowohl ohne Grösse sein als auch unendliche Grösse haben: α. Ohne Grösse: denn, weil das Viele der Welt, wenn wir sie bis ins Letzte zerlegen, sich als Vielheit von schlechthin Einfachem, nicht weiter Theilbarem, also als viele untheilbare Einheiten erweisen muss und untheilbare Einheiten ohne Grösse

sind (alles, was Grösse hat, ist theilbar), so muss die aus einer Vielheit solcher grösselosen Einheiten bestehende Welt auch selber ohne Grösse sein (Grösseloses zu Grösselosem giebt Grösseloses). β. Unendliche Grösse müsste die Welt haben: da „Seiendes" nach der Auffassung dieser Anschauungsphilosophen Raum-Seiendes ist, so muss das Viele einer Seinswelt Grösse haben, also auch theilbar sein; und weil jede durch Zerlegung gewonnene Einheit als Seiendes wiederum eine Grösse hat und wiederum theilbar ist, so ergiebt sich, dass die Welt des Vielen aus unendlich vielen Grössen bestehen und daher selber eine unendliche Grösse sein muss.

Dieser Widerspruch, dessen beide Theile (ohne Grösse — unendliche Grösse) aus dem Begriffe der Vielheit hervorgehen, macht den Eleaten die Vielheit des Seienden denkunmöglich. Für diese Philosophen findet aber auch, da sie die wahre Welt als das reine Raum-Sein auffassten, der Begriff der Grösse auf das Seiende überhaupt keine Anwendung, weil was „Grösse" hat, stets als Theilbares, nicht als Unterschiedsloses gegeben sein muss. Im gleichen Sinne verneinten sie auch, dass die Welt an einem Orte, dass sie „im Raume" sei; denn, wenn das, was „Sein" hat, an einem Orte, „im Raume", wäre, so folgte daraus, dass dieser Ort oder bestimmte Raum selber als „seiender" wiederum in einem anderen Raume, dieser aber ebenfalls wieder in einem anderen wäre u. s. f. Man käme also wieder zu der auf einen Widerspruch führenden Meinung, dass das Seiende aus unendlich vielen Seienden oder Räumen bestehe, nur hier gefasst in der Form von unendlich vielen, einer um den andern sich legender Ringe oder Einkapselungen. Den Eleaten fiel das „im Raume", „an einem Orte sein" der Welt weg, weil ihre Seinswelt, das raum-seiende Eine, selbstverständlich nicht noch Raum ausser oder um sich hatte, denn die Begriffe Welt und Raum deckten sich bei ihnen.

b. Gegen die Bewegung. α. Gäbe es Bewegung in der Welt, so müsste das zwischen Anfangs- und Endpunkt eines Weges sich Bewegende, weil die Wegstrecke aus grenzenlos vielen Theilen oder Orten zusammengesetzt wäre, in begrenzter Zeit grenzenlos viele Orte berühren: was denkunmöglich ist. Der schnellfüssige Achilleus würde niemals die langsame Schildkröte, welche ihm um irgend einen Vorsprung voraus wäre, im Wettlauf einholen, denn diese würde ihm stets, wenn auch Achilleus den Ort, wo sie

sich vorher befand, erreichte, dann immer noch, wenn auch nur um ein ganz Kleines, voraus sein. Dieser „Achilleus" aber ist um desswillen ein wenig rühmliches Zeugniss eleatischer Dialektik, weil er auf der einen Seite die Möglichkeit der Bewegung d. i. die Möglichkeit, in begrenzter Zeit begrenzten Raum zu durchmessen, obwohl er grenzenlos theilbar ist, zugiebt, auf der anderen Seite aber die Möglichkeit, in begrenzter Zeit begrenzten Raum zu durchmessen, weil er grenzenlos theilbar ist, verneint; Achilleus kann einerseits den Ort, wo die Schildkröte früher sich befand, erreichen, andrerseits aber als schnellfüssiger doch gar keinen Ort, wo die langsame Schildkröte einmal zu einer späteren Zeit ankommt, zur gleichen Zeit erreichen.

β. Gäbe es Bewegung, so könnte das sich Bewegende in keinem Augenblick an einem und demselben Orte sein; denn wäre es der Fall, dass das sich Bewegende doch in einem Augenblicke stets an einem und demselben Orte wäre, so würde es ja in jedem Augenblicke ruhen, denn an einem und demselben Orte sein, heisst ruhen. Da nun in der That, vorausgesetzt es gäbe einzelne besondere Dinge der Welt, ein jegliches Ding in einem Augenblicke stets an einem und demselben Orte sein, also ruhen müsste, so würde es auch in allen Augenblicken seines Daseins ruhen: „Der fliegende Pfeil ruht", weil er in jedem seiner Augenblicke ruht. Bewegung ist, wie die Vielheit des Seienden, ein Schein, da ein sich Bewegendes in einem Augenblicke nicht an einem und demselben, sondern an mehreren Orten sein müsste, und das ist eine Denkunmöglichkeit.

Die Mannigfaltigkeit und Veränderlichkeit an der Wahrnehmungswelt ist für die Eleaten damit gerichtet; das Seiende, die wahre Welt ist das einfach Eine und Unveränderliche, der unterschiedslose Raum.

Wie schwer aber der Widerspruch, in welchem diese Philosophie mit der landläufigen Meinung von der Wahrnehmungswelt und dem Seienden sich befand, doch auch auf die Eleaten trotz all der bewundernswerthen Keckheit ihres Denkens drückte, wird daraus ersichtlich, dass grade ihr grösster Denker, Parmenides, es nicht unterlassen konnte, im zweiten Theile seines grossen Lehrgedichtes, allerdings unter etwelcher Verwahrung, eine der überlieferten Auffassung Rechnung tragende, kosmologische Welt-

ansicht zu entwickeln, in welcher hylozoistisch die Welt auf zwei Ur-Sachen, das Lichte (Feurige, Dünne) und das Dunkle (Kalte, Dichte) gestellt ward.

e. Empedokles.

Empedokles aus Agrigent (geb. um 490 v. Chr. G.) will den Gegensatz, in dem Eleaten und Heraklit zu einander stehen, dadurch überwinden, dass er der Welt sowohl den Character des Seienden als auch den des Veränderlichen zu retten, also neben dem Sein auch das Werden und umgekehrt neben dem Werden auch das Sein als zur wahren Welt gehörig zu denken sucht. Dazu auch erkannte er die von Heraklit noch übersehene Schwierigkeit, wie denn eine „besondere“ Sache (Feuer) der Wahrnehmungswelt die Ur-Sache der mannigfaltigen Welt, also auch Quell der qualitativ anderen Sachen in der Welt sein könne, d. h. einerseits etwas qualitativ Besonderes neben Anderem der Welt, andererseits aber doch Alles sein und das qualitativ Andere mit umfassen könne. Diese Schwierigkeit und jenen Gegensatz suchte nun Empedokles durch Aufstellung einer Mehrzahl von Ur-Sachen aus der Welt zu schaffen; er fand in der Wahrnehmungswelt zunächst vier Bestandtheile derselben, die ihm die Grundbestandtheile aller Dinge zu sein schienen: Feuer, Luft, Wasser, Erde; diese nennt er selber die Wurzeln aller Dinge. Wie naheliegend dies dem ersten Blicke ist, mag die Thatsache bekräftigen, dass seit Empedokles bis in's 18. Jahrhundert n. Chr. G. diese „vier Elemente“ der Dingwelt anstandslos hingenommen worden sind. Die vier qualitativ verschiedenen „Wurzeln“ der Welt sind nun nach Empedokles das eleatische „Seiende“ d. h. das Unveränderliche, Ewige des Weltganzen, dessen Bestandtheile sie bilden. Jedoch auch das herakliteische Werden brachte Empedokles in seiner Weltauffassung zur Geltung. Das Werden in der Welt ist aber nicht die Veränderung einer Sache (der Ur-Sache) in eine qualitativ andere und umgekehrt, sondern es ist nur das Verbinden und das Scheiden der unveränderlichen vier Elemente; Veränderung ist, der Anschauungsphilosophie des Griechenvolkes völlig entsprechend, von Empedokles als reine Bewegung, als Lageveränderung der Elementarstücke gedacht. Das veränderte Aussehen, welches die Welt der Dinge in steter Folge zeigt, geschieht im periodischen Wechsel inner-

halb zweier äusserster Zustände, der völligen „Mischung" dieser vier Elemente zu einem geschlossenen Ganzen und der völligen „Entmischung" d. h. des völligen Getrenntseins der vier Elemente von einander.

Aber obwohl Kosmologe, so war er doch nicht mehr Hylozoist, und seine Aufstellung einer Mehrzahl von „Elementen" rettete noch einmal der Wahrnehmungswelt das althergebrachte Vertrauen, so dass er die Scheidung von Sein und Schein in ihr und damit auch die erkenntnisstheoretische Unterscheidung von Wahrheit und Wahrnehmung, zu welcher Heraklit durch seinen Hylozoismus gezwungen wurde, damit wieder überwunden hatte. Dafür aber stellte sich bei ihm mit ebensolchem Zwang eine andere Scheidung ein: weil ihm die vier „Wurzeln" der Welt selber unveränderlich (nicht, wie die hylozoistische Ur-Sache, veränderlich) waren, so konnte er auch den Grund ihrer Veränderung (Bewegung) nicht in ihnen selbst suchen, wie die Hylozoisten in ihrer Ur-Sache es finden durften; die Bewegung jener Elemente musste ausser ihnen ihren Grund haben und so kam es bei Empedokles zuerst zu der Scheidung „stoffliche Ur-Sache und bewegende Ur-Sache". Da die Bewegung in der Welt die Elemente einerseits verbindet und andererseits trennt, so schien dem Empedokles eine Zweizahl von Bewegendem den Grund der zwei verschiedenen Bewegungen bilden zu müssen, er nannte sie Liebe und Hass. An die Stelle des Hylozoismus setzt er also den Dualismus: „Stoff und Bewegendes der Welt". Liebe und Hass sind bei Empedokles freilich nur die dem Menschenleben entnommenen Bezeichnungen für das, was der Grund der die Elemente verbindenden und trennenden Bewegung in der Welt ist; weiter führt er diese zwei Ur-Sachen des Weltgeschehens nicht, so dass er auch erst einen Ansatz dualistischer Weltanschauung und keine volle Durchführung bietet. Dass er unter Liebe und Hass nicht etwa zwei „geistige" Mächte, die als besonderes immaterielles Seiendes auf den Stoff einwirken, begriffen habe, ergiebt sich deutlich aus seiner Auffassung des Menschen. Der Mensch ist ihm noch keineswegs ein aus „Körper und Geist" zusammengesetztes Wesen, die Scheidung von Körper und Geist liegt noch jenseits seines Begreifens; Liebe und Hass können ihm also nicht etwa die Beschaffenheit zweier wirkender Geistwesen (zweier Vernunftwesen) gewesen sein. Die Seele, welche wahr-

nimmt und denkt, ist nach Empedokles ein aus den vier Elementen zusammengesetztes Ding, das als seine bewegenden Ur-Sachen auch die Liebe und den Hass hat. Dieses Ding kann das Seiende eben desshalb ganz erkennen, weil es selber wie das Seiende überhaupt aus allen vier Ur-Stoffen des Seienden besteht; denn Gleiches sagt Empedokles, wird nur durch Gleiches erkannt. Es zeigt sich hier deutlich, dass ihm der Stoff auch das Erkennende ist, dass also ein besonderes Geistwesen „Vernunft" keineswegs von ihm angenommen ist.

Dass Liebe und Hass nicht etwa als solche besonderen Vernunftwesen gefasst sind, wird auch noch bekräftigt durch Empedokles' Lehre von der Entstehung der jetzt in der Welt sich findenden Organismen. Zu Anfang sind nicht sofort die jetzt bestehenden, sich im Dasein erhaltenden Arten von lebenden Wesen aufgetreten, sondern nur die einzelnen Glieder für sich aus der Erde hervorgekommen, die dann durch die Liebe ohne Wahl, wie es sich zufällig traf, zu ungeheuerlichen Gebilden vereinigt wurden. So sind auch die ursprünglich gebildeten Thiere und Menschen zuerst unförmliche Massen gewesen; mit der Zeit erst hat sich zufällig ein so gegliederter Organismus, wie ihn jetzt Thiere und Menschen zeigen, eingefunden. Dass in dieser Ansicht des Empedokles ein roher Ansatz der Lehre Darwins von der durch natürliche Zuchtwahl sich bildenden lebensfähigen Arten der Organismen gegeben sei, ist eine ganz willkürliche Auslegung seiner Behauptungen. Aber letztere können als sicherer Beleg dafür dienen, dass er seine beiden Bewegungsursachen „Liebe und Hass" nicht als Vernunftwesen, die natürlich nur zweckmässige, geordnete und schöne Bildungen gewirkt hätten, aufgefasst hat.

f. Anaxagoras.

Anaxagoras aus Klazomenae (geb. um 500 v. Chr. G.) sucht auch, wie Empedokles, dadurch den eleatisch-herakliteischen Gegensatz von Sein und Werden der Welt zu überwinden, dass er eine Mehrzahl von qualitativ unterschiedenen Ur-Sachen als Bestandtheile der Welt annimmt; nur setzt er nicht eine bestimmte Zahl von Elementen ein, sondern nimmt unendlich viele an, als deren Zusammensetzung erst die empedokleischen vier Ur-Sachen ent-

stehen. Anaxagoras nennt seine unendlich vielen, auch qualitativ verschiedenen Ur-Sachen „Samen“ der Welt. Wenn die Welt ursprünglich als Ganzes eine „Mischung“ aus den vielen „Samen“ oder, wie sie Aristoteles nennt, „Homöomerien“ ist, so ist jedes einzelne Ding entstanden als eine besondere Mischung all dieser Ur-Sachen, also als eine Welt im Kleinen, ein besonderes Gemenge zahlloser sehr kleiner Theile von unterschiedener Art. Da nun auch seine Weltelemente selber Unveränderliches sind, so sieht Anaxagoras sich gleichwie Empedokles genöthigt, den Grund des Entstehens und Vergehens der Dinge dieser Welt nicht in den Weltelementen selber zu suchen, also auch die Scheidung von Stoff und Bewegendem zu machen, wobei ihm freilich ebenfalls dann die Scheidung von Sein und Schein in der Wahrnehmungswelt und die erkenntnisstheoretische von Wahrheit und Wahrnehmung wegfällt.

Da aber Anaxagoras mit Heraklit dafür hält, dass die Welt von jeher ein κόσμος und alle Dinge von Anfang an in ihr in zweckmässiger Ordnung entstanden seien, so findet er den Grund für die Bewegung der „Samen“, aus welcher die Bildung dieser vernünftig gestalteten Weltdinge hervorgeht, in einer „Vernunft“ und stimmt auch hierin mit Heraklit überein; nur dass er nicht, wie dieser Hylozoist, die Ur-Sache der Welt zugleich als zwecksetzend sich selber bewegende, d. i. als Logos selber fassen kann, sondern ein besonderes Vernunftding (νοῦς) als bewegenden Grund der Welt annimmt. Freilich giebt dieses Vernunftding der Urwelt nur an einer bestimmten Stelle den bewegenden Anstoss, und damit ist seine Aufgabe erfüllt, denn die dadurch bewirkte Bewegung greift nach Anaxagoras von der bestimmten Stelle nun von selber immer weiter um sich in der Welt und bringt die zweckmässig gebildete Welt unserer Dinge zu Stande.

Bemerkenswerth ist, dass Anaxagoras zuerst nicht nur den Dualismus als Weltansicht wirklich durchgeführt und sowohl den Stoff als auch die bewegende Ursache als besondere Wesen gekennzeichnet hat, sondern auch diese bewegende Ur-Sache als denkendes Wesen im Gegensatz zu dem „Stoffe“ gefasst hat. Allerdings haben wir uns zu hüten, dem Anaxagoras schon die Meinung zuzuschieben, dass dieses bewegende Vernunftwesen ein immaterielles sei; als ein noch tief in Anschaulichkeit verwickelter Anlauf zu solcher Meinung aber darf des Anaxagoras Lehre von

dem die Bewegung der Welt einleitenden Vernunftdinge angesehen werden.

Nach seiner Lehre von diesem besonderen Vernunftdinge kann es nicht Wunder nehmen, dass er auch im Menschen Leib und Seele als zweierlei ganz Verschiedenes fasst; die Seele gilt ihm nicht, wie dem Empedokles, gleichsam als ein Mikrokosmos, der alle Ur-Sachen in sich aufweist, sondern sie ist, einerlei ob Pflanzen- Thier- oder Menschenseele (die er, wie Empedokles, aufzählt), ein besonderes Vernunftding, ein Theil jener Bewegungsursache der Welt; der Leib aber ist ein besonderes, aus Theilchen der vielen Welt-Ur-Sachen d. i. des Weltstoffes zusammengesetztes Ding.

g. Die Atomiker.

Als Urheber der atomistischen Weltauffassung wird Leukippos (geb. um 490 v. Chr. G.) genannt, der Hauptvertreter aber ist Demokrit aus Abdera (geb. um 460 v. Chr. G.); als ein bedeutender Anhänger (Schüler) Demokrits ist Metrodorus aus Chios zu nennen.

Demokrit stimmt dem Heraklit und den Eleaten bei, dass zwischen „Wahrnehmungswelt" und „wahrer Welt" zu unterscheiden sei. Er hat, vielleicht unter dem Einflusse seines älteren Zeitgenossen, des Sophisten Protagoras, alle sogenannten Sinnesqualitäten, Farbe, Geruch, Geschmack, Wärme u. s. f., an den Dingen der Welt für Schein erklärt; die Dinge sind nur νόμῳ d. h. nach der hergebrachten Meinung farbig, süss, bitter u. s. f., in Wahrheit sind sie nur Räumliches, und das Geschehen oder die Veränderung in der Welt der Dinge ist, wie auch schon Empedokles und Anaxagoras lehrten, einzig und allein Bewegung. Die wahrnehmbaren Dinge, als besondere Räume, bestehen ein jedes aus einer Vielzahl von einfachen, d. h. untheilbaren Raumdingen; die Dingwelt ist eine unendliche Zahl von „Atomen", welche als Räume der Art nach gleich und nur verschieden sind in ihrer besonderen Räumlichkeit, sei es in Grösse, sei es in Gestalt.

Besondere Räume, die sich bloss als Raum von einander unterscheiden sollen (denn Farbe gehört ja nicht zu der demokriteischen Wirklichkeit), müssen, darin stimmte Demokrit den Eleaten bei, durch Leeres von einander geschieden sein. Hatten nun die Eleaten, weil ihnen das Seiende Raum-Seiendes war, also nur

Seiendes wirklich sein, Nicht-Seiendes aber nur nicht-sein konnte, das Nicht-Seiende oder das Leere und demnach auch die besonderen Räume in der Welt verneint, so gab Demokrit umgekehrt der Wahrnehmungswelt doch soweit die Ehre, dass das Sein besonderer Räume oder Raumdinge in der Welt ihm unerschütterlich blieb. Somit sah er sich genöthigt, die Bedingung der Möglichkeit solcher Raumdinge, das Leere, das eleatische Nichtseiende, nicht minder zur Wirklichkeit zu rechnen als den Raum, das eleatische Seiende. Daher urtheilt er: „Das Seiende ist um nichts mehr als das Nichtseiende, der Raum um nichts mehr als das Leere“. Aber nicht nur darin fusste er unbeirrt auf der Wahrnehmung, dass er besonderes Räumliches festhielt, sondern auch darin, dass er, wie auch Heraklit, Empedokles und Anaxagoras, gegen die Eleaten die Bewegung in der Welt als ein Wirkliches annahm. Desshalb liess er, indem er dabei doch zugleich den Eleaten Recht gab, dass ohne Nichtseiendes, d. i. ohne das Leere Bewegung des besonderen Räumlichen unmöglich sei, durch die ihm in ihrer Wirklichkeit unerschütterlich feststehende Bewegung die Wirklichkeit des Leeren bestätigt sein. Es giebt nach Demokrit in Wirklichkeit ein unendliches Leeres und eine unendliche Anzahl von einfachem Räumlichen, von Atomen; ausser diesem giebt es in der wahren Welt nichts mehr, als die verschiedene Lage der Atome zu einander und die Bewegung der Atome.

Der ursprüngliche Zustand der Welt, lehrt Demokrit, ist das durch das unendliche Leere ermöglichte Auseinandersein der unendlich vielen Atome; dass diese in Bewegung kommen, wird durch ihre eigene Schwere bewirkt, derzufolge sie zunächst senkrecht fallen. Da sie aber von verschiedener Grösse und Gestalt sind, fallen sie verschieden geschwind, so dass die einen auf die anderen treffen, sie aus ihrer senkrechten Fallrichtung zur Seite schieben, worauf dann durch vielfachen Stoss und Gegenstoss Wirbelbewegungen entstehen, die ihrerseits die so mannigfaltigen Zusammenballungen der Atome zu sichtbaren Dingen und besonderen Weltganzen bewirken. Dieser Vorgang wiederholt sich in Ewigkeit unzählige Male und viele besondere Weltganze entstehen und bestehen so neben- und nach einander. Das ganze Geschehen der Wirklichkeit aber ist ein ausnahmslos gesetzmässiges; es giebt nur nothwendiges, kein zufälliges Geschehen.

Auch die Seele des Menschen ist ein aus Atomen und zwar aus besonders feinen, runden und glatten Atomen zusammengesetztes Ding, das durch den ganzen Leib sich hinstreckt, und zwar in den Sinnesorganen Wahrnehmungen, im Gehirn Gedanken, im Herzen Gemüthserregungen, in der Leber Begierden hat. Seelenatome, welche aus dem Leibe entweichen, werden durch Einathmen frischer Seelenatome aus der Luft ersetzt, beim Tode aber entweichen alle Seelenatome in die Luft.

Wie die Eleaten und Heraklit, so hat Demokrit zwischen Wahrnehmungswelt und wahrer Welt, sowie zwischen Wahrnehmen und Wahrheit unterschieden; das Denken ist ihm das prüfende Sichten des durch die Sinnwahrnehmung Gebotenen und führt ihn eben dahin, von der Wahrnehmungswelt nur das blosse Räumliche als das allein Wirkliche anzuerkennen. Da ein und dasselbe Wirkliche nicht verschiedenen Seelen als Verschiedenes, und auch nicht einer und derselben wahrnehmenden Seele in verschiedenen Augenblicken als Verschiedenes sich bieten kann, so spricht er den wirklichen Dingen die sogenannten Sinnesqualitäten ab; denn dasselbe Ding erscheine zugleich dem Einen süss und dem Anderen bitter, oder einem und demselben Menschen in dem einen Augenblicke süss, in einem anderen aber bitter u. s. f. In der Anschauungswelt unterscheidet Demokrit daher das wahrhaft Seiende, das ἐτεῇ ὄν, und das Erscheinende, das φαινόμενον; das Letztere gehört nur dem wahrnehmenden Seelendinge an, und das überlegende Denken erkennt alles Qualitative unserer Wahrnehmungswelt als bloss Subjektives.

Das Wahrnehmen der Seele ist, wie überhaupt alle seelischen Vorgänge, ein mechanischer Vorgang; von dem „wahrgenommenen“ Raumdinge hat sich ein Raummodell (εἴδωλον) abgelöst und ist durch die Sinnesthore in das „wahrnehmende“ Seelending eingezogen, ein in der Seele befindliches, unendlich kleines, räumliches Abbild des Raumdinges. Durch diese Erklärung des Wahrnehmens hat Demokrit den ersten Versuch einer psychologischen Erkenntnisstheorie und der in ihr gepflegten Bildertheorie gemacht.

Die Lebensregeln, welche Demokrit giebt, zeigen ihn als einen hochentwickelten Menschen, wenngleich sie nicht, wie wir es z. B. bei Heraklit sehen, in denknothwendigem Zusammenhang mit seiner Weltauffassung stehen. Demokrit hält es, um sich möglichst viel

zu freuen und möglichst wenig zu betrüben, für das Richtige, sich εὐθυμία, heiteres Gemüth, zu verschaffen; in dieser Beschaffenheit der Seele, nicht „in Gold oder in Heerden“ liege die Glückseligkeit begründet, und sie werde erreicht durch einsichtiges gleichmässiges Leben, insbesondere durch Bezähmung der Begierden und Vermeidung der Ungerechtigkeit.

Demokrit gilt als der Vater des Materialismus d. i. derjenigen Weltauffassung, welche alles Wirkliche als blosses Raumding und alles wirkliche Geschehen als Bewegung begreift. Diese materialistische Auffassung hat er an der Welt im Uebrigen streng durchgeführt, so dass er in der That ein *mechanicus*, wie früher der Materialist hiess, war, d. h. einer, der alle Veränderung und Thätigkeit als Bewegung auffasst: nur die seelischen Thätigkeiten oder Veränderungen, Vorstellen, Denken und Begehren hat er, soweit die Ueberlieferung uns Kunde giebt, noch nicht dieser mechanischen Betrachtung streng unterworfen und für Bewegung ausgegeben.

h. Die Sophisten.

Unter den Sophisten d. h. denjenigen Griechen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr. G., welche als Aufklärer und im Besonderen als Wanderlehrer in der Redekunst und Lebensführung mit verschiedenwerthigem Erfolge in den Kolonien und im Mutterlande thätig waren, sind von Bedeutung für die Geschichte der Philosophie nur die vier sogenannten älteren Sophisten: Protagoras aus Abdera und Gorgias aus Leontinoi, beide geb. um 480 v. Chr. G., sowie Prodikos aus Julis und Hippias aus Elis, beide geb. um 470 v. Chr. G. Sie, und unter ihnen voran Protagoras, sind die Ersten, welche angesichts der Wahrnehmungswelt gänzlich mit der naiven Voraussetzung von deren Wirklichkeit brechen. Zwar findet sich schon bei den früheren Philosophen ein mehr oder weniger grosses Misstrauen gegen die Wahrnehmungswelt und bei den Eleaten, sowie bei Heraklit und Demokrit sogar eine theilweise Absage an dieselbe, aber immerhin verlassen sie doch jene naive Voraussetzung nicht völlig und entnehmen allesammt (auch die Eleaten mit ihrem reinen Raum = Sein nicht ausgeschlossen) ihrer Wahrnehmungswelt den Grund und Boden der wahren Weltauffassung. Die Sophisten stellten sich der naiven Weltbetrachtung und damit auch den, auf

ihr fussenden, philosophischen Weltauffassungen völlig frei gegenüber; sie waren die Ersten, welche voraussetzungslos an die Weltfrage herangingen, wie es die Wissenschaft fordert. Damit aber stellte sich für sie die Frage nach der Erkenntniss, die sogenannte erkenntnisstheoretische Frage, als eine der Weltfrage innewohnende und zu Grunde liegende ein, welche die Aufmerksamkeit nun vor Allem in Anspruch nahm: Erscheint das, was der gemeine Mann Wissen vom Wirklichen oder von der „Welt“, also Erkenntniss nennt, der Ueberlegung des denkenden Menschen mit Recht verdächtig, und erwecken die einander entgegenstehenden, aus dem überlegenden Denken auf Grund der gemeinen Weltbetrachtung hervorgehenden Weltauffassungen starkes Misstrauen, so fragt man zunächst, wie es sich denn überhaupt mit dem, was man Erkennen nennt, verhält, und ob das überlegende Denken zu leisten vermag, was die Philosophen bisher kritiklos von ihm annahmen.

Die voraussetzungslose freie Stellung zur Wahrnehmungswelt führte es mit sich, dass die Sophisten in ihrem Unabhängigkeitsbewusstsein als Erkennende ein scharfes Auge für Alles hatten, was sich in der vermeintlichen Wirklichkeit thatsächlich nicht als wirklich d. h. unabhängig vom „erkennenden“ Menschen bestehend, sondern von diesem abhängig erwies. Dies brachte sie schliesslich soweit, dass z. B. Protagoras es aussprechen konnte, die Wahrnehmungswelt, „unsere “Welt, sei durchaus, wie sie da sei, abhängig in ihrem Sein von dem „erkennenden“ Menschen: „aller Dinge Maass ist der Mensch, des Seienden wie es ist, des Nicht-Seienden, wie es nicht ist.“ Die Sophisten leugnen wohl nicht eine Weltwirklichkeit, d. i. ein vom Menschen unabhängig bestehendes Seiendes, aber für den erkennenden Menschen besteht ihnen diese Wirklichkeit nicht. Daher kann auch, wenn Wahrheit „Wissen solcher Wirklichkeit“ heissen soll, der Mensch nicht Wahrheit gewinnen, denn er weiss oder „erkennt“ nur seine, d. i. die, von ihm in ihrem Sein abhängige Welt.

Weil aber die Welt des Menschen eben in diesem Sinne seine Welt ist, so hat, da jeder Mensch wiederum Freiherr für sich ist, ein Jeglicher seine eigene Welt für sich, und einem Jeden ist „Wirkliches“ oder „Seiendes“, was ihm als solches erscheint, was er als solches „erkennt“.

Es ist begreiflich, dass das erste Auftreten der erkenntniss-

theoretischen Ansicht, das Maass seiner Welt sei der Mensch, eben wegen des offenbaren Gegensatzes zu der naiven Ansicht von der Erkenntnisswelt, zunächst nach der individualistischen Seite hin auswich, da ja in erster Linie das Interesse vorlag, die Abhängigkeit der sog. Erkenntnisswelt von dem Menschen herauszustellen. So zeigte Protagoras denn, dass wegen der Verschiedenheit und stetigen Veränderung der „erkennenden" Menschen die Welt den verschiedenen Individuen in ihren verschiedenen Zuständen eine verschiedene sein müsste, dass demnach die Welt des Einen eine besondere wäre gegenüber derjenigen des Anderen. Der „Mensch" als Maass seiner Welt ist also den Sophisten das „besondere menschliche Individuum", nicht aber „Mensch" als Gattung d. i. der Mensch überhaupt, wie später wohl Kant's erkenntnisstheoretische Ansicht war. Indessen lag der Sache nach diese letztere, mit der ersteren sogar verträgliche Ansicht für die Sophisten, wenn sie dieselbe auch nicht herausgehoben haben, ihnen nahe, ja sie lag, freilich verdeckt, dem eristischen und rhetorischen Unternehmen der Sophisten selbstverständlich zu Grunde; denn wie sollte eine durch Unterredung bewirkte, vielen Menschen gemeinsame Auffassung der Welt und ihrer Verhältnisse erwartet werden können, wenn nicht eine, den besonderen menschlichen Individuen gemeinsame Natur stillschweigend vorausgesetzt würde.

Wie nun in Betreff des Erkennens die Begriffe des „Seienden" und der „Wahrheit" bei den Sophisten einen relativen, subjectiven und individualistischen Sinn erhielten, so erfuhren in Betreff des Handelns die Begriffe des „Rechten" und des „Guten" dasselbe Schicksal; und wie die Sophisten sich dort von dem überlieferten Zauberbann der Wahrnehmungswelt als einer Seinswelt völlig frei machten, so suchten sie hier die Freiherrlichkeit des Individuums gegenüber dem überlieferten Rechte und der überlieferten Sitte zu wahren und in praktischer Beziehung das Individuum ebenfalls als Maass der Lebensführung festzulegen. Um der Gefahr, welche vor Allem in der Durchführung einer solchen auf das blosse Gutdünken des Individuums, was recht und gut sei, gestellten Lebensauffassung für die bürgerliche Gesellschaft lag, zu begegnen und das „Gute" und „Wahre" von der drohenden individualistischen Umstrickung und Erstickung zu befreien, trat nun Sokrates auf den Plan.

II. Die Höhe der alten Philosophie.

a. Sokrates.

Sokrates aus Athen (469—399 v. Chr. G.), ein Aufklärer, wenn auch nicht ein Wanderlehrer, wie die Sophisten, zeigt bei seinem gesellschaftsrettenden wissenschaftlichen Bestreben allerdings keineswegs eine so kritische Höhe und Voraussetzungslosigkeit gegenüber der gegebenen Welt der Wahrnehmung, wie ein Protagoras und Gorgias. Er theilt nicht mit diesen das völlige Misstrauen in die Wahrnehmungswelt als Seinswelt und in das Wahrnehmen als Wahrheitsquelle, sondern ist, wie die vorsophistischen Philosophen, kritiklos überzeugt und geht, wie diese, von der naiven Voraussetzung aus, dass das Seiende und die Wahrheit dem die Wahrnehmung verarbeitenden, überlegenden Denken zugänglich sei. Der philosophische Standpunkt des Sokrates liegt in der That niedriger als der jener Sophisten, und zu einem Gedanken, wie dem des Gorgias, dass nichts sei, da alles sogenannte Seiende thatsächlich in seinem „Sein" vom „erkennenden" Menschen abhängig sei, vermochte sich Sokrates nicht emporzuschwingen; das Vertrauen auf die Wahrnehmungswelt als Seiendes vermochte er nicht ganz preiszugeben. Diesen sokratischen Standpunkt sehen wir, Dank dem gewaltig wirkenden Einflusse des Sokrates und seiner Nachfolger Platon und Aristoteles, durch alle Jahrhunderte bis auf Kant von den Philosophen festgehalten. Erst Kant nimmt den von den Sophisten angesponnenen und von Sokrates fallen gelassenen Faden voraussetzungsloser Weltbetrachtung wieder auf, aber freilich in einer Weise, welche anstatt der individualistischen (von den Sophisten nur allein betonten) Zuthaten vor Allem das gemeinsame, allgemeine Gespinnst an der Wahrnehmungswelt des Menschen heraushob.

Die grosse That des Sokrates gegenüber dem, Erkenntniss und gebietende Sitte ganz in Frage stellenden, skeptischen Treiben der Sophisten b stand aber darin, dass er, indem er sich nicht irre machen liess in seiner Zuversicht von der Möglichkeit der Erkenntniss des Seienden, sowie der Einsicht in das sittlich Gebotene, einen sicheren Weg (Methode) auszustecken suchte, auf welchem zu dieser Erkenntniss und Einsicht zu gelangen wäre. Da er von der stillschweigenden Voraussetzung ausging, dass die Wahrnehmungswelt des Menschen, also, mit anderen Worten, das, was der



Einzelne von der Welt und ihren Dingen und Verhältnissen „meinte", trotz aller individuellen Zuthaten und Irrungen doch auch die Wahrheit mitenthalten müsste, dass also, weil doch ein Seiendes sich den verschiedenen wahrnehmenden Menschen als ein und dasselbe geltend machen sollte, auch die Meinungen der Menschen, so verschieden sie sonst sein mögen, Gemeinsames (ein und dasselbe) enthalten müssten, welches eben als das Wahre oder die Erkenntniss des Seienden anzusehen wäre: so schien ihm das Aufsuchen des Gemeinsamen in den Meinungen der verschiedenen Menschen der sichere Weg zu sein, und dieses Gemeinsame galt ihm als die Wahrheit. Das den verschiedenen Meinungen Gemeinsame aus diesen herauszuheben, aus ihnen gleichsam zu entbinden und entstehen zu lassen, war die in der Unterredung mit seinen Mitmenschen von Sokrates geübte Kunst (Dialektik). Wir haben hier den ersten bewussten Versuch vor uns, von den mannigfach schillernden Meinungen aus zu dem für Alle feststehenden und gültigen Begriffe zu gelangen. Der Begriff d. i. die Erkenntniss von etwas, wie es ist, bedeutet ihm das aus den individuellen Meinungen von etwas herausgehobene Gemeinsame, was von ihnen übrig bleibt, wenn die individualistischen Zuthaten abgezogen sind; durch den Begriff wird etwas, wie es ist, d. h. wird sein wahres Wesen für Alle gültig bestimmt. In diesem Sinne ist es richtig, was Aristoteles von Sokrates sagt, er habe die Induction und die Definition als wissenschaftliches Verfahren aufgebracht.

Dieses Verfahren wandte Sokrates nun vor Allem an auf die Welt des praktischen Lebens, um die Begriffe der Lebensführung, d. i. allgemeingültige Lebensgrundsätze zu gewinnen und damit dem zersetzenden Einflusse der Sophisten entgegenzuarbeiten; die metaphysischen Speculationen über die Welt des wahren Seins, wie sie von den früheren Philosophen getrieben wurden, liess er absichtlich dahinten und wandte sich der Ethik zu. Praktische Tüchtigkeit und sittliches Leben hängen nach ihm von der Einsicht in das, was gut ist, ab; nur aus dieser Einsicht entspringt sittliches Handeln, die Tugend beruht allein auf dem Wissen dessen, was gut ist, und wer da weiss, was gut ist, ist auch ein Tugendhafter, d. h. will auch das Gute; der Weise, aber nur er allein, ist der Gute oder Tüchtige; aus dem Wissen fliesst unmittelbar das

tugendhafte Leben. Denn gut ist, was dem Menschen nützt und zu seinem Wohle dient, und die Einsicht in das Leben allein kann dem Menschen sagen, was zu seinem Wohle dient; wer aber weiss, was für ihn gut ist, wird gar nichts anderes als dieses wollen, und wer Schlechtes thut, thut dies aus Unwissenheit des Guten: Niemand handelt mit Wissen seinem Nutzen, seinem Wohle zuwider. Die Tugend gewinnt der Mensch durch Belehrung darüber, was gut ist; in der Sitte des Volkes, sowie in den Gesetzen des Staates, ist auf Grund der Erfahrung von früheren Geschlechtern den späteren zur Lehre und Nachachtung niedergelegt, welche Handlungen dem Menschen zum Nutzen und zum Schaden gereichen: der Sitte und den Gesetzen zu folgen, ist daher vernünftig. Zum tugendhaften, d. h. das Wohl des Menschen fördernden Leben rechnet Sokrates vor Allem das mässige, bedürfnisslose Leben im Gehorsam gegen den Staat und die Götter.

So sehr sich nun Sokrates auch sonst von aller metaphysischen Betrachtung der Welt fernhielt, so hat er, der darin aufging, das menschliche Leben zu verstehen und auf einen Allen gemeinsamen Grundsatz, sowie auf einen Allen gemeinsamen Zweck zu stellen, doch die Welt in ihrem Verhältniss zu der so begründeten Lebensführung betrachtet, wie sie zu dem menschlichen Lebenszwecke stehe. Er erklärt, Alles in ihr gereiche dem Menschen zum Vortheile, die Welt könne nur von einer zwecksetzenden Vernunft, welche eben den Göttern innewohne, eingerichtet sein; die Welt sei eine zweckgesetzte, durch göttliche Vorsehung besorgte. Sokrates ist damit Urheber der teleologischen Weltbetrachtung geworden.

b. Die Sokratiker.

Unter diesem Namen werden verschiedene Schulen im 4. Jahrhundert v. Chr. G. zusammengefasst, deren Stifter, von ihrem Lehrer Sokrates angeregt, die einen der Weiterbildung der logisch-metaphysischen, die anderen der Weiterbildung der ethischen Anschauungen ihres Meisters oblagen; jene gründen die megarische und die elische Schule, diese die kynische und die kyrenaische Schule.

Stifter der megarischen Schule ist Euklides aus Megara; als jüngere Anhänger sind zu nennen Eubulides, ein streitbarer

Gegner des Aristoteles, Diodoros Kronos und Stilpon, der auch den Kyniker Diogenes hörte und Lehrer des Stoikers Zenon war.

Stifter der elischen Schule ist Phädon aus Elis, der Lieblingsschüler des Sokrates; zu ihr gehört Menedemos aus Eretria († 278), der auch den Megariker Stilpon zum Lehrer hatte.

Stifter der kynischen Schule ist Antisthenes aus Athen, (geb. um 440 v. Chr. G.); ihr gehören ferner an sein Schüler Diogenes aus Sinope (gest. 323 v. Chr. G. in Korinth) und dessen Schüler Krates aus Theben, der Lehrer des Gründers der stoischen Schule Zenon.

Stifter der kyrenaischen Schule ist Aristippos aus Kyrene (geb. um 430 v. Chr. G.); zu ihr gehören der jüngere Aristippos, Enkel des älteren, Theodoros der Atheist, Hegesias der Pessimist und Annikeris der Socialist (alle drei wirken etwa bis 300 v. Chr. G.), sowie vielleicht deren Zeitgenosse Euemeros, der Götterdeuter.

1. Die sokratischen Metaphysiker.

Die megarische Schule hat die sokratische Lehre vom Begriffe, der die Wahrheit biete und das Wirkliche in seinem eigentlichen Sein erfasse, ihrer Metaphysik zu Grunde gelegt. Ist das in allen verschiedenen Meinungen Gleiche und Bleibende der Begriff, so muss, folgern sie, das eigentliche Seiende auch das Bleibende, Unveränderliche sein, und die veränderliche Wahrnehmungswelt kann selber nicht als Seiendes gelten, Entstehen und Vergehen kann dem Wirklichen nicht zukommen. Nur das dem Begriffe Entsprechende, das unveränderliche Wesen der Dinge ist das Seiende. Darin berührten sie sich mit der eleatischen Lehre vom Seienden, die auch von ihnen mit verwerthet wurde, indem sie weiter erklärten, dass das Seiende nur Eines sein könne. Dieses Seiende ist ihnen nun, gemäss der sokratischen teleologischen Weltbetrachtung, die Alles unter den Begriff des Zweckmässigen oder Guten stellt, das Gute, und da das Seiende Eines ist, so giebt es für sie auch nur Ein Gutes; alles Andere, was die Menschen sonst noch für Wirkliches halten, erklären sie für Nichtseiendes. Nach dem Vorbilde der Eleaten und besonders des Zenon haben sie diese Ansicht durch Beweise von der Unmöglichkeit der Vielheit und der Veränderung im Seienden zu erhärten gesucht.

Die elische Schule war in ihrer Lehre der megarischen nahe verwandt und betonte in echt sokratischer Weise besonders die auch den Megarikern aus der Lehre von dem Einen Guten fliessende Folgerung, dass es nur Eine Tugend gebe und dies sei die Erkenntniss des Guten; die überlieferten, angeblich verschiedenen Tugenden seien nur verschiedene Namen für diese Eine Tugend.

2. Die sokratischen Ethiker.

Die kynische Schule hält mit Sokrates daran fest, dass das Gute das für des Menschen Wohl Nützliche und Zweckmässige sei. Indem sie dem sokratischen Gedanken, Bedürfnisslosigkeit und Unabhängigkeit von den äusseren Umständen fördere des Menschen Wohl, zum besonderen Ausgangspunkt ihrer Ueberlegung machte, fand sie unter sophistischem Einflusse, dass in der Selbstständigkeit und völligen Unabhängigkeit von der umgebenden Welt und Gesellschaft das Wohl des Menschen allein begründet liege, und dass die daraus sich ergebende völlige Selbstgenügsamkeit des Individuums die einzige Tugend und das einzige Gut für den Menschen bilde. Diese Selbstgenügsamkeit nicht besitzen, sei das einzige Uebel, das einzige Laster. Hab' und Gut, Gesundheit und Freiheit, Ehre und Leben sei ebensowenig ein Gut, als Mangel und Armuth, Krankheit und Knechtschaft, Schande und Tod ein Uebel; vor Allem aber sei es verkehrt, die Lust für ein Gut anzusehen, da in ihr der Mensch stets abhängig erscheine von Fremdem — „eher verrückt als entzückt“, sagt daher Antisthenes. Aus der Tugend — d. i. der Selbstgenügsamkeit quillt für den Kyniker die Glückseligkeit, nach welcher ja der Weise strebt; und nur der Weise, der Einsichtige (λόγον ἢ βρόχον — die Einsicht oder den Strang, sagt Antisthenes) hat die Tugend, welche zwar, wie Sokrates schon gesagt hatte, lehrbar ist, aber nicht nur auf der blossen Erkenntniss, sondern auch auf der mit dieser verknüpften Willensstärke sich gründet und durch Uebung so befestigt wird, dass sie für den Weisen unverlierbar ist. Der Kyniker ist sich selbst so sehr genug, dass für ihn auch die Gesellschaftseinrichtungen, Ehe, Familie, Staat, gleichsam gar nicht vorhanden sind, ja dass in rücksichtsloser Weise die Sitte von ihm selbstherrlich zertreten wird, wann immer sie seiner „Tugend“ sich entgegenstellt.

Die kyrenaische Schule hat den sokratischen Gedanken, dass das Gute des Menschen Wohl fördere und daher das Angenehme sei, zum besonderen Ausgangspunkt ihrer Betrachtung des Lebens gemacht. Fällt das Gute, d. i. das vernünftigerweise allein Erstrebenswerthe mit dem Angenehmen zusammen, so ist die Lust, sagt der Kyrenaiker, eben das Gute: dem werden Alle beipflichten, denn einem Jeden ist nur das erstrebenswerth, was und weil es Lust bringt. Die Natur des Menschen giebt ihm schon selber den richtigen Wink, dass der Zweck des Lebens die Lust, sie also das eigentliche Gute sei; gut handelt. wer Lust gewinnt, denn die Glückseligkeit ist des Lebens Zweck. Der tüchtige, d. i. der tugendhafte Mensch ist derjenige, welcher die Einsicht in das Leben, sowie im Besonderen in das, was uns ungetrübte Lust schafft, hat und zugleich die Willenskraft besitzt, dieser Einsicht zu folgen, nicht den Lockungen der Lust zu verfallen, sondern selbständig als Weiser die Lust auszusuchen d. h. nicht Sklave, sondern Herr der Lust zu sein: ἔχω, οὐκ ἔχομαι, sagt Aristippos. Weise ist, wer das Leben vernünftig zu geniessen, die reine Lust, welche das Leben bietet, zu finden und Uebel, sowie trügerische Lust zu meiden versteht. Den Theodorus, der von Kyrene wegen seines Atheismus fliehen musste und dann in Athen lebte, führte seine Erfahrung im Verfolg dieser richtunggebenden Gedanken zu der Lehre, dass der weise Mann die geselligen Verhältnisse in Familie, Freundschaft und Staat nicht brauche, vielmehr zu seiner Glückseligkeit von ihnen fern bleiben werde. Annikeris umgekehrt empfahl gerade diese geselligen Verbindungen als die Hauptquelle der Lust: Freundschaft, Familienliebe und Vaterlandsliebe begründen ihm vor Allem die Gückseligkeit. Hegesias, der mit Annikeris in Alexandria thätig war, kam, obwohl ihm Lust das höchste Gut bleibt, zu dem Ergebniss seiner Lebenserfahrung, dass dieses Ziel in unserem Leben nicht zu erreichen sei, weil das Leben nicht ohne Schmerz und Uebel, und selbst ein nur schmerzloses Leben zu führen eine Unmöglichkeit sei; angesichts dieser unlustvollen Welt erschien ihm der Tod selbst nicht als ein Uebel — πεισιθάνατος hiess man diesen Pessimisten.

---

c. Platon.

Aristokles, genannt Platon, aus Athen (geb. 427, gest. 347 v. Chr. G.), Schüler des Sokrates, bekannt mit der Lehre Heraklits durch den Herakliteer Kratylos, später auch eingeführt in die eleatische und die pythagoreische Philosophie, hat seine Welt- und Lebensanschauung in vielen uns noch heute erhaltenen, in dialogischer Form verfassten Schriften niedergelegt; zeitlich geordnet sind es diese: der kleinere Hippias (Wissen und Tugend), Lysis (Freundschaft), Charmides (Selbstbeherrschung), Laches (Tapferkeit), Protagoras (der wahre Weisheitslehrer), Eutyphron (Gottesfurcht), Menon (Lehrbarkeit der Tugend), Kriton (Bürgerpflicht) — Phädrus (das Schöne), Gorgias (Beredsamkeit), Euthydem (Wissen und Wissenstrug), Theätet (das Wissen), Kratylos (Namen und die benannten Dinge), Sophistes (das Nichtseiende), Parmenides (die Ideen), Politikos (Staatskunst), Symposion (das Gute), Phädon (die Seele), Staat (die Gerechtigkeit im geselligen und öffentlichen Leben), Timäus (Entstehung und Gestaltung der Welt), Kritias (Idealstaat), Philebus (die Lust und das Gute) und Gesetze (Herrscherideal).

Platons Philosophie gliedert sich in drei Theile: die Lehre vom wahren Sein, die Lehre von der Sinnenwelt, der φύσις, und die Lehre vom richtigen Leben, d. h. die Dialektik, Physik und Ethik. Dialektik nennt er die Lehre vom wahren Sein, weil diese ihm nach sokratischer Methode dialektisch d. i. in prüfendem „Durchsprechen“ gewonnen wird, so dass Dialektik ihm so viel heisst als Wissenschaft oder sicher begründetes Wissen.

1. Dialektik (Wissenschaft vom wahren Sein).

Wissen, sagt Platon mit Sokrates, besteht nur in Begriffen, und sicher begründetes Wissen, fügt er seinerseits hinzu, besteht nur in Begriffen, welche zusammenhängen und ein System bilden. Die wissenschaftliche Arbeit ist daher eine doppelte, die der Begriffsbildung und die der Begriffseintheilung; jene führt auf das wahrhaft Seiende, diese zeigt den Zusammenhang innerhalb desselben auf. Das Denken liefert Begriffe, und das wirklich Seiende, worauf sie als Wissen gehen, ist nicht mit den Sinnen wahrnehmbar; die Wahrheit, die Erkenntniss des Seienden schafft die Vernunft des Menschen; die Sinnwahrnehmung aber, weil sie nicht Begriff ist, kann auch keine Wahrheit, d. i. Erkenntniss des

Seienden bieten. Das νοητόν und das αἰσθητόν fliessen auf zwei ganz verschiedenen Wegen dem Menschen zu, jenes ist das dem stetigen Begriff entsprechende, unveränderliche Seiende, dieses das der wechselnden Wahrnehmung entsprechende, veränderliche Dasein; von jenem also giebt es ein Wissen und eine Wissenschaft, von diesem, da es als Veränderliches dem stetigen Begriffe nicht entsprechen kann, giebt es kein Wissen. Die bisherige Kosmologie der alten Philosophen ist damit als Wissenschaft von Platon gerichtet, und er traf desshalb auch in der Verwerfung alles naturphilosophischen Spekulirens mit Sokrates zusammen. Aber während dieser doch immer noch den Boden der Sinnwahrnehmungswelt für die Gewinnung des Wissens vom wirklich Seienden festhielt und aus den Wahrnehmungen dialektisch die Begriffe vom Wirklichen gewinnen zu können meinte, erklärt Platon, dass die Begriffe vom Seienden durch reines Denken gebildet und nicht etwa aus den Wahrnehmungen herausgezogen werden. Indem Platon das Wissen vom Wirklichen durch die reine Vernunft (νοῦς, ratio) allein, ohne dass diese auf Sinnwahrnehmungen fusse oder diese verarbeite, beschafft wissen will, ist er der Urheber jener Erkenntnisstheorie, die man Rationalismus nennt, geworden.

Indem Platon lehrte, dass das menschliche Bewusstsein durch zwei verschiedene, von einander unabhängige Quellen mit Verschiedenem gespeist werde, durch die Vernunft mit Begriffen vom Seienden (ὄντως ὄν), durch die Sinne mit Wahrnehmungen vom Werdenden (γιγνόμενον), zerriss er die bisher von den griechischen Philosophen, selbst noch von den Eleaten, für die Gewinnung der Erkenntniss und der Wahrheit festgehaltene Verbindung von Denken und Wahrnehmen gänzlich. So gross auch der Irrthum Platons, ohne Zuthun des Wahrnehmens durch blosses Denken dem Bewusstsein etwas zuführen zu können, gewesen ist, so hat er doch wegen der, an diese Erkenntnisstheorie sich anschliessenden Metaphysik oder Lehre vom Seienden, die man nach Platon's Bezeichnung des wahrhaft Seienden (Idee) Idealismus nennt, auf die späteren christlichen Jahrhunderte bis in die Neuzeit hinein einen mächtigen Einfluss und zahlreiche Anhänger gewonenn.

Denn ebenso, wie Platon der Erste war, welcher die Vernunft oder das Denken aus der natürlichen Verbindung mit den Sinnen oder dem Wahrnehmen herauslöste, war er der erste Grieche,

welcher das eigentliche Seiende, die wahre Seinswelt gar nicht mehr in oder an der Wahrnehmungswelt fand, sondern als ein anderes, von dieser gesondert bestehendes Sein aufgefasst wissen wollte, da im Sinnlichen, dem ewig Wechselnden (wie er mit Heraklit sagte), nichts Stetiges, dem Begriffe Entsprechendes zu finden wäre. Platon ist also der Erste, welcher die Transcendenz des „Seienden" vertritt. Wie den Sinnwahrnehmungen die Sinnenwelt, so entspricht den Begriffen eine Ideenwelt; denn „Idee" heisst das wahrhaft Seiende, welches man im Begriffe allein erfasst und das, wie dieser, stetig und unveränderlich ist. Der Ideen giebt es viele, so viele eben, als es Begriffe giebt; sie bilden die ewige Welt des unveränderlichen Seins. Darin gab Platon, gleich dem Demokrit, den Eleaten Recht, dass das wahrhaft Seiende nur ewig und unveränderlich sein könne; aber im Gegensatz zu ihnen hielt er, gleich dem Demokrit, an der Vielzahl des Seienden fest, was ihm ja auch seine sokratische Lehre vom Begriffe als dem Wissensträger und die thatsächliche Vielheit der Begriffe zwingend nahelegte.

Wie aber ein sicher begründetes Wissen nur dann besteht, wenn die vielen Begriffe im Zusammenhang, also in ein System gefasst sind, so muss auch der Gegenstand des Wissens, die vielen Ideen, nothwendig ein geordnetes, gegliedertes, in sich Zusammenhängendes (κόσμος νοητός) bilden. Und wie ein System von Begriffen aus Begriffseintheilung hervorgeht, die Vielheit der Begriffe also aus Einem obersten Begriffe hergeleitet und gewonnen wird, so muss auch die Welt der Ideen eine oberste Idee enthalten, in der alle anderen ihr Sein gründen und von der sie abhängig sind; diese oberste Idee ist die Idee des Guten. Man sieht hier den Einfluss der teleologischen Weltbetrachtung des Sokrates, sowie den der megarischen Philosophie. Die sich nun ergebende Aufgabe, durch Begriffseintheilung aus dem Begriffe des Guten alle anderen Begriffe abzuleiten und in einem System der Begriffe, dessen oberste Spitze jener Begriff ist, das Wissen von der Ideenwelt d. i. der eigentlichen Wirklichkeit darzustellen, hat Platon weder durchgeführt, noch durchführen können; aber stets hält er an dem Gedanken fest, dass Alles, was da ist, doch nur durch die Idee des Guten völlig erkennbar sei.

2. Physik (Erklärung der Werdewelt).

Gesondert, aber doch abhängig von der Seins- oder Ideenwelt steht für Platon die Werdewelt (γιγνόμενον), unsere Wahrnehmungswelt da. Sie ist nicht, wie Protagoras lehrt, eine subjective Vorstellungswelt, also nicht in ihrem Dasein abhängig von dem wahrnehmenden Menschen, sondern steht ganz unabhängig vom menschlichen Bewusstsein da; aber ihr Dasein ist kein „Sein", d. h. sie ist nicht unveränderlich und ewig, wie die Ideenwelt. Sie ist also einerseits kein φαινόμενον, andererseits auch kein ὄν, sondern nur „eine Art Seiendes" (τὶ τοιοῦτον οἷον τὸ ὄν), nämlich Werdendes und Vergehendes. Das menschliche Bewusstsein erfährt von ihr durch die Sinne in seinen Wahrnehmungen. Wie nun die verschiedenen Wahrnehmungen sich zum Begriffe, der ihr Gemeinsames ist und durch den sie bestimmt sind, verhalten, so verhalten sich die Dinge unserer Wahrnehmung zu den Ideen unseres Denkens. Sie sind, so viele ihrer durch Einen Begriff gemeinsam bestimmbar sind, die vielen Abbilder der diesem Begriffe entsprechenden Einen Idee, und diese Idee ist das urbildliche Eine für jene vielen Dinge, das κοινὸν ἐπὶ πᾶσιν; jene Abbilder sind das Sichtbare, aber „Undenkbare" (weil γιγνόμενον), dieses Urbild ist das Unsichtbare (weil ὄντως ὄν), aber Denkbare (ἀναισθητὰ ὑφ' ἡμῶν νοούμενα μόνον). Die Werde- oder Wahrnehmungswelt ist dem Platon nicht minder Wirkliches als die Ideenwelt, wenn wir mit „wirklich" das bezeichnen, was unabhängig von unserem Bewusstsein besteht; nur ist jene zeitlich, diese aber ewig Wirkliches. Das Ewige hat für sein Sein nichts zur Voraussetzung, das Zeitliche verlangt, damit wir sein Dasein und Auftreten verstehen, Anderes zu seiner nothwendigen Voraussetzung, durch das es geworden ist. Die eine Bedingung der Werdewelt ist nun nach Platon die Ideenwelt; aber aus dem Unveränderlichen und Unvergänglichen allein kann die veränderliche und vergängliche Wahrnehmungswelt nicht begriffen werden; deren Wirklichkeit zwingt also zu dem Schlusse, dass noch eine andere Bedingung für das Bestehen dieser Werdewelt wirksam sei. Zwar ist diese andere Bedingung weder Sichtbares, wie die Wahrnehmungswelt, noch Denkbares, wie die Ideenwelt, aber obwohl Undenkbares und Unsichtbares, doch ein nothwendig Erschlossenes, um die Möglichkeit der sichtbaren Welt als veränderlicher und vergänglicher Wirklichkeit zu

verstehen, die ja andererseits durch die wirkenden Urbilder, die ewigen Ideen, begründet ist. Diese zweite Bedingung der Wahrnehmungswelt ist weder Seins- noch Werde-Wirklichkeit, weder ὄντως ὄν noch γιγνόμενον, es ist μὴ ὄν und daher unbestimmbar, aber doch nothwendig zu setzen angesichts der Thatsache der Werde-Wirklichkeit und ihrer Dinge, sofern sie, die Abbilder der Ideen, doch nur vergängliche und verkümmerte Abbilder sind.

Das Platonische „Nichtseiende“ ist einfach als Erklärungsgrund der Vergänglichkeit und Unvollkommenheit aller Dinge der Werde-Welt hingestellt, eine positive Bestimmung seiner selbst aber findet sich nicht für „μὴ ὄν“; seine einzige Bezeichnung ist die, dass es eben eine Bedingung für die Wahrnehmungswelt ist.

In seiner Erklärung der Wahrnehmungswelt ist Platon Vertreter des **Dualismus** d. h. der Theorie, die unsere Welt auf zwei durchaus verschiedene Gründe (bei Platon das wirklich Seiende und das insbesondere die Vergänglichkeit und Unvollkommenheit der Wahrnehmungswelt Begründende) zurückführt. Dabei ist ihm die Seinswelt das Wirkende, Thätige, während das μὴ ὄν als das bloss „Empfangende“, bloss die Wirkung der Ideen „Aufnehmende“, welches einer bildsamen zur Aufnahme des Ideenabdrucks bereiten Masse verglichen wird, gilt. Jenen thätigen, freiwirkenden Grund der Werdewelt nennt er auch das Vernünftige, Göttliche, hingegen diesen empfangenden, die Wirkung hinnehmenden das Nothwendige: und er hat damit den Anstoss einer gegensätzlichen (dualistischen) Unterscheidung von **vernünftigem**, zwecksetzendem Wirken und **nothwendigem** Geschehen in der Wahrnehmungswelt gelegt, wie sie von **Aristoteles** an in der philosophischen Betrachtung der Welt grösstentheils bis zur Gegenwart massgebend gewesen ist.

Die Werde-Welt der Wahrnehmungsdinge nun, wie sie zwar „eine Art Seiendes“ (das γιγνόμενον „hat Theil“ an dem ὄν), aber als die in stetem Wechsel und ewiger Veränderung befindliche doch nicht ein „Seiendes“ d. h. Unvergängliches ist, bedeutet einerseits ein Abbild, andererseits doch nur ein Zerrbild, einen „Schatten“ der Ideen, so dass aus diesen Wahrnehmungsdingen auch nicht die Erkenntniss der Ideen- oder Seinswelt etwa durch überlegendes Denken gewonnen werden kann; das wissenerzeugende Denken des Menschen ist etwas völlig für sich und aus sich allein

Thätiges. Es besteht demgemäss einerseits ein Wesenszusammenhang zwischen der Seinswelt und der Werde-Welt, andererseits ist er doch ein sehr fragwürdiger: wir werden sehen, wie diese unsichere Beziehung der Wahrnehmungswelt zur Ideenwelt besonders auf die Ethik Platons Einfluss hat.

So sehr aber auch die Wahrnehmungswelt gegen die Seinswelt wegfällt, so bleibt sie doch für Platon gemäss der von Sokrates ererbten teleologischen Weltbetrachtung immer noch ein Abbild der von der höchsten Idee, dem Guten, schlechtweg abhängigen und beherrschten Seinswelt; daher ist auch ihm die Werde-Welt ein κόσμος, ein möglichst vollendetes Kunstwerk. Dass sie dieses ist, dankt sie der ihr innewohnenden Weltseele. Die Werde-Welt nämlich ist ein beseeltes Ganze (ζῶον ἔμψυχον, ἔννουν), und die Weltseele in ihr ist das ewige, Leben und Bewegung und Ordnung der Wahrnehmungswelt tragende Wesen, ist die thätige vernünftige Kraft, mittelst welcher die gute Welt, d. h. die Ideen sich in den Wahrnehmungsdingen wirksam erweisen, die Trägerin des in der Wahrnehmungswelt erscheinenden Wirkens der Seinswelt.

Von besonderem Interesse aber war für den Sokratesschüler in dieser Wahrnehmungswelt der Mensch und vor Allem die menschliche Seele. Der Mensch besteht aus Leib und Seele; aber, wie die Weltseele zwar in der Werde-Welt als Bewegung, d. i. Leben schaffender Grund sich befindet, jedoch als Vernunftwesen ein wahrhaft Seiendes, wie die Ideen, ist, so ist auch die menschliche Seele zwar im Leibe, indessen nicht, wie der Leib, ein γιγνόμενον, sondern ein ὄν und existirt daher sowohl, bevor der Leib wird, als auch, nachdem er vergangen ist.

Wie Ideen und Weltseele, ist auch die Seele des Menschen „unkörperlich“ und „unwahrnehmbar“, sowie auch, wie jene, „ungeworden“ und daher unsterblich; ihr Wesen ist Leben, d. h. Bewegung, daher ist ihr fern der Tod, d. i. die Ruhe. Wenn der Leib wird, begiebt sich aus eigener Neigung die Seele in ihn, der ihr zum Kerker wird, hinein. Die im Leibe befindliche Seele weist nun verschiedene „Theile“ auf und zwar einen göttlichen und einen vergänglichen; jener heisst Vernunft (νοῦς, λογιστικόν oder φιλομαθές) und ist die Seele, wie sie allein schon vor dem Leibesdasein war und auch nach diesem weiter sein wird, er bildet allein die unsterbliche Seele; als solche also ist sie reine Vernunft oder

reines Denken. Der sterbliche Theil wird erst, wenn die vernünftige Seele in den Leib hineinkommt; er ist es, der den Leib in Bewegung setzt, er ist die treibende Kraft des lebendigen Leibes und zerfällt wiederum in zwei Stücke, in Muth (θυμός, θυμοειδές) und Begierde (ἐπιθυμία, ἐπιθυμητικόν oder φιλοχρήματον); Platon nennt diese die beiden Rosse, das edle und das unedle des Seelengespanns, welche den Leibeswagen ziehen und von der Vernunftseele gelenkt werden sollen. Alle Thätigkeit dieser Seele, sei sie Denken oder Wirken, ist, wie auch schon Anaxagoras lehrte, „Bewegung“.

Die Thätigkeit der menschlichen Seele nun, sofern sie Vernunft ist, heisst Denken, der einzige Inhalt des Denkens aber ist die Ideenwelt, welche der Aufenthalt der Seele in deren vorleiblichem Dasein war; in diesem schon „schaute“ die Vernunftseele die ewige Seinswelt, und das Denken, welches die Seele im leiblichen Dasein übt, ist nichts anderes als ein Erinnern der früher von der Vernunft unmittelbar „geschauten“ Ideenwelt. Nicht aus der Wahrnehmungswelt zieht der denkende Mensch das Wissen vom wahren Sein, wohl aber giebt sie, indem sie ja doch irgendwie Theil hat an den Ideen und Abbild des Seienden ist, durch ihre Aehnlichkeit mit der Seinswelt den Anstoss zu der Erinnerung des im vorleiblichen Dasein gehabten Wissens vom Seienden und weckt auch das brennende Verlangen (Eros) nach der schon früher besessenen Wahrheit.

3. Ethik (Sittenlehre).

Die Platonische Auffassung, dass die Wahrnehmungswelt nicht Erscheinungswelt (Phänomenalwelt) d. h. nicht in ihrem Bestehen abhängig von dem wahrnehmenden Bewusstsein sei, sondern als „eine Art Seiendes“, als Werde-Welt dastehe neben der „transcendenten“ Seins-Welt, von der sie in ihrem Bestehen abhängig gedacht wird, hat zusammen mit der Ansicht, dass dieselbe Wahrnehmungswelt doch nicht eigentlich Seiendes sei und überhaupt in ihrem Seinswerthe tief unter der Seins-Welt stehe, in die Weltauffassung Platons eine Unsicherheit gebracht: was sich besonders für seine Sittenlehre von Einfluss erweist in Folge der teleologischen Weltbetrachtung, welcher Platon als echter Schüler des Sokrates huldigt. Da Alles in der Wahrnehmungswelt von der Ideenwelt, in letzter Linie aber von der, diese Seins-Welt beherr-

schenden, vernünftig wirkenden Idee des Guten, die Platon auch vielfach „Gott“ heisst, abhängig, aber doch nicht selber das Gute ist, sondern dieses vielmehr ihr transcendent (ἐν τόπῳ νοητῷ) besteht, so kann das Streben des Menschen, welches ja nach Platon auf das Gute d. h. auf das, was Glückseligkeit für den Menschen in sich birgt, zielt, nur darauf gerichtet sein, als Seele sich aus diesem leiblichen Dasein und dem Leibeskerker zu befreien und den früheren Aufenthalt in der Seinswelt d. i. in dem Guten oder dem Glückseligkeitsquell wieder zu gewinnen. Die Lust, welche aus den Wahrnehmungsdingen der Werde-Welt fliesst, ist demnach nicht erstrebenswerth, sondern vielmehr zu meiden, weil sie nicht zur Glückseligkeit, welche ja allein mit dem Guten, dem wahrhaft Seienden, verknüpft ist, gehört; Lustscheu und Weltflucht ist daher die Kehrseite des Strebens nach der wahren Glückseligkeit, die in der Ideenwelt allein zu finden ist.

Aus eigener, freilich unbegreiflicher Neigung hat sich die unsterbliche Vernunftseele in den Leib eingekerkert, durch eigene Kraft muss sie sich auch wieder aus dem „Jammerthal“ in das ewige Reich des Guten erheben. Die naheliegende Folgerung des Selbstmordes als befreiender, zur Glückseligkeit führender That weist Platon ab, indem er das spätere Sein im Jenseits nothwendig bedingt sein lässt durch ein gutes Leben in diesseitiger Welt, da nach seiner Lehre von der Seelenwanderung, welche er den pythagoreischen Kreisen entnahm, jeder Seele, die nicht ein völlig gutes Leben führt, ein weiteres Leibesdasein (Thier) zufällt und nur der in diesem Leben schlechthin Gott entsprechenden Seele das Eingehen in das reine Sein und die Seligkeit sicher ist: „den Guten dient Alles in diesem Leben zum Besten“.

Gut lebt, wer dem Leibe und dieser Welt mit ihrer Lust abstirbt und sich ganz als reine Vernunft bethätigt d. h. als Denkender das ewig Seiende erkennt und „schaut“; denn in diesem Schauen der ewigen Welt, welches ja schon eine Art Sein der Seele im Ewigen ist, liegt die höchste Beseligung: das Wissen ist die Tugend, der Erkennende der Tugendhafte, das Denken wahres Leben allein. Hiemit war die sokratische Lehre, dass das Wissen als nothwendige Folge das Tugendhaftsein in sich trage, noch überboten, das gute Leben des Menschen ganz auf das beschau-

liche Denken des Seienden eingeschränkt und auch von allen geselligen und öffentlichen Aufgaben losgelöst.

Indessen dieser rein intellectualistischen und asketischen, lustscheuen Fassung der Lebensführung trat bei Platon eine andere zur Seite, welche auch das Diesseits mit seiner Lust und die menschliche Thätigkeit in dieser Welt mit in Rechnung zog für das Streben nach Glückseligkeit. Zwar steht auch hier die Einsicht höher als die Lust und ist die unentbehrliche Grundlage für ein glückseliges Leben; aber die Einsicht allein macht es noch nicht aus, an ihr allein kann sich der Mensch nicht genügen, sondern dazu gehört die, aus dem mit Einsicht geführten Leben fliessende Lust am Dasein, an den Dingen und Verhältnissen dieser Welt: „das beste Leben ist das aus dem Honig der Lust und dem gesunden, nüchternen, reinen Wasser der Einsicht gemischte Leben". Die Tüchtigkeit oder „Tugend" (ἀρετή) zu solchem Leben hat der Mensch, sobald der Vernunfttheil der Seele Muth und Begierde der Seele stetig und sicher lenkt, und somit der Mensch von Lust und Liebe zum Guten, von Trauer und Hass gegen das Schlechte erfüllt ist. Diese Tüchtigkeit (Tugend) und damit Lust und Liebe zum Guten ist durch Erziehung und zwar durch Einsicht und durch Uebung zu beschaffen; Platon hat sie nach vier verschiedenen Seiten dargestellt als σοφία, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη; σοφία: die Herrschaft der Vernunft schliesst Wissen vom Seienden, den Besitz der Wahrheit in sich; ἀνδρεία: aus der Herrschaft der Vernunft ergiebt sich der „vernünftige" Muth; σωφροσύνη: die Herrschaft der Vernunft macht die Begierde „vernünftig"; δικαιοσύνη: die Herrschaft der Vernunft schafft einen harmonischen Seelenzustand, in welchen alle Seelentheile in vernünftigem, „gerechtem" Verhältniss zu einander zur Geltung kommen, schafft das „harmonische Zusammengestimmtsein" der drei Seelentheile. Der Gerechte ist selig, der Ungerechte unselig.

Um aber die Tugend in dieser Welt an dem Menschen zur Entfaltung zu bringen, ist der Staat das nothwendige Mittel; die Glückseligkeit des Menschen, welche ja nach Platon aus der Tugend fliesst, ist in diesem Sinne an das Staatsleben gebunden und der Staat ist dazu da, diese Tugend und Glückseligkeit zu vermitteln; sein Zweck ist die Erziehung der Bürger zur Tugend, welche zur Glückseligkeit führt. Der Staat — ein Mensch im Grossen —

muss so organisirt sein, dass die Vernunft in ihm herrscht, denn alle Tugend ruht auf der Erkenntniss und Einsicht, d. i. auf der Wissenschaft oder Philosophie; die Vernunftherrschaft im Staate ist Herrschaft der Wissenschaft oder der Philosophen, die richtige Staatsverfassung zeigt die unumschränkte Herrschaft der Wissenden oder Philosophen. Die regierenden Philosophen im Staat entsprechen dem νοῦς des Menschen, ausser diesem regierenden Stande weist der Staat (entsprechend der menschlichen Seele mit ihrem θυμοειδές und φιλοχρήματον) noch zwei Stände, den Krieger- und den Erwerbsstand, Bauern und Gewerbetreibende (γεωργοὶ καὶ δημιουργοί) auf — Lehr-, Wehr- und Nährstand. Von den Philosophen giebt es immer nur Wenige, der richtige Staat zeigt daher immer Geistesoligarchie; in der völligen Unterordnung der beiden anderen Stände unter den regierenden Philosophenstand und in der gerechten, harmonischen Vertheilung der Aufgaben an die drei Stände, so dass jeder Stand das Seinige thut, liegt für den Staat die Möglichkeit, seinen Zweck, des Bürgers Tugend und Glückseligkeit, zu erreichen.

Indem Platon den Staat als Menschen im Grossen betrachtet, wird ihm der einzelne Mensch ein unselbstständiges Glied dieses Staatsindividuums ohne Eigenzweck gegenüber dem Staatszwecke. So kommt es, dass er für den richtigen Staat Aufhebung des Privateigenthums und die Gütergemeinschaft, ebenso Aufhebung der Ehe und Familie verlangt, die Erzeugung der Kinder (wenigstens der beiden ersteren, massgebenden Stände) unter Staatsaufsicht gestellt und die Kindererziehung ausschliesslich dem Staat unterstellt wissen will. In seiner letzten Schrift, den „Gesetzen“ zeigt Platon allerdings eine Aenderung seiner Auffassung, indem besonders der Familie wieder ihr Existenzrecht und ihr Antheil an der Kindererziehung zugesprochen wird.

d. Die alte Akademie.

Die von Platon gestiftete Schule wurde in der „Akademie“ nach seinem Tode unter eigenen Scholarchen fortgeführt; der erste derselben war Speusippos, ein Neffe Platons, seit 347 v. Chr. G., ihm folgte sein Mitschüler Xenokrates 339 v. Chr. G.; dessen Nachfolger war Polemo, gest. 270 v. Chr. G.; auf diesen folgte Krates, durch dessen Nachfolger Arkesilaos, gest. 240 v. Chr. G.,

dann eine skeptische Richtung aufkam. Die alte Akademie ist dadurch bemerkenswerth, dass sie (besonders die Scholarchen Speusippos und Xenokrates) einen von Platon in seinen letzten Lebensjahren unternommenen Versuch, seine Ideenlehre mit der pythagoreischen Zahlenmetaphysik zu verbinden (ἀριθμοὶ νοητοί), wieder aufnahmen, wobei vor Allem Speusippos stark pythagoreisirte, indem er anstatt der Ideen gradezu die Zahlen als das ewige Seiende hinstellte, während Xenokrates die Idee und die Zahl nur als auf Gleiches deutende Begriffe fasst und in diesem Sinne z. B. die Seele eine sich selbst bewegende Zahl nennt. Im Uebrigen bewegte sich diese Akademie besonders in den ethischen Anschauungen, wie sie Platon überliefert hatte.

c. Aristoteles.

Aristoteles aus Stageira (384--322 v. Chr. G.) ist Schüler Platons, seit 334 Vorsteher einer eigenen Schule in Athen, welche den Namen der Peripatetiker erhielt. Seine, bis auf uns gekommenen Schriften sind: Kategorien (Hauptklassen der Begriffe), περὶ ἑρμηνείας (Glieder und Arten der Sätze), die erste und zweite Analytik (1. Schlüsse, 2. Beweisverfahren), Topik (Wahrscheinlichkeitsbeweis und Trugschlüsse) — diese fünf Schriften wurden in späteren Sammlungen zur byzantinischen Zeit unter dem Titel „Organon"(Werkzeug des Denkens) zusammengefasst; ferner „Erste Philosophie", ein unvollendet gebliebenes Werk, und einige ebenfalls das allgemeine Seiende betreffende Abhandlungen -— sie zusammen führten später, wegen der ihnen in der Sammlung aristotelischer Schriften, die Andronikos (Mitte des ersten Jahrhunderts v. Chr. G.) veranstaltete, angewiesenen Stelle unmittelbar hinter den physischen Schriften (τὰ φυσικά), den Titel τὰ μετὰ τὰ φυσικά, aus dem der Name „Metaphysik" für die Wissenschaft vom Seienden überhaupt oder von den Gründen unserer Welt entstanden ist; hierbei hat der Zufall es gefügt, dass der rein äusserliche Anlass dieser Bezeichnung zugleich doch auch den Sinn des Bezeichneten selber zum Ausdruck bringt; ferner φυσικὴ ἀκρόασις (allgemeine Bedingungen der Raumwelt), περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (Entstehen und Vergehen), verschiedene Schriften über die Thiere, und περὶ ψυχῆς (Seele) sowie eine Reihe kleiner physiologisch-psychologischer Abhandlungen — in der Sammlung wurden alle diese Schriften zusammengefasst

unter dem Titel τὰ φυσικά (physische Schriften); endlich die Nikomachische Ethik und die Politik, dazu die Poetik.

Die wahrscheinlich von Xenokrates für das Platonische System gewählte Dreitheilung in Dialektik, Physik und Ethik zeigt sich auch bei Aristoteles, nur unter anderen Namen: „Erste Philosophie", Physik oder „Zweite Philosophie" und praktische Philosophie mit Hinzufügung der „poetischen" Philosophie oder Kunsttheorie; für „Erste Philosophie" setzte die spätere Zeit das Wort „Metaphysik" ein. Diesen drei Haupttheilen der „Wissenschaft" fügt Aristoteles noch einen vorbereitenden und einleitenden Theil seines Systems, Propädeutik, hinzu, welchen die Späteren mit dem Namen „Logik" belegten.

1. Logik (Lehre vom Erkennen).

Auch Aristoteles sieht das Denken für eine besondere Bewegung der Seele und zwar ebenfalls für die Thätigkeit der Vernunft, welche zur Erkenntniss oder Wahrheit führt, an; auch ihm bedeuten also Denken und Erkennen ein und dasselbe. Wenn er von jeher der Vater der formalen Logik, welche Denken und Erkennen unterscheidet und die Gesetze des Denkens, ganz abgesehen vom Inhalt oder Gegenstand desselben, untersuchen und herausstellen will, genannt wird, so kann er diesen Titel nur beanspruchen, insofern die formale Logik vor Allem aus seinen Untersuchungen der Denkbewegung geschöpft und dieselben zum Hauptbestandtheil ihrer Lehre gemacht hat. Die Logik des Aristoteles selbst aber unterscheidet sich von ihr wesentlich dadurch, dass sie in der Bearbeitung des Denkens auch zugleich das Sein mit zu treffen meint. Vor einer formalen Logik wurde Aristoteles gerade bewahrt, weil Platon's Auffassung vom Denken als dem selbstthätigen Quell der Wahrheit nachhaltig auf ihn ihren Einfluss übte, so dass die Formel Denken = Erkennen ihm selbstverständliche Richtschnur wurde.

Dem irrenden Gedanken der formalen Logik, dass das Denken abgesehen von seinem Inhalt oder Gegenstande überhaupt als „Thätigkeit der Seele" betrachtet und untersucht werden könne, hat freilich Aristoteles — und daher schreibt sich die enge Fühlung, welche die formale Logik mit diesem Philosophen aufweist — Vorschub geleistet durch eine andere Gleichsetzung, nämlich

die des Denkens und der Sprache und demzufolge des Begriffes und des Wortes, sowie des Urtheils und des Satzes. Indem Aristoteles dem Denken sicher und genau in der Sprache nachgehen, in ihr die Denkbewegung klar belauschen zu können und demnach in der Grammatik die Logik wiederzufinden meinte, gab er thatsächlich den Anstoss zu der Auffassung, dass sich das Denken, abgesehen von dem, was gedacht wird, untersuchen lasse; denn freilich lässt sich die Sprache, ihre Elemente und Verhältnisse in der grammatischen Forschung, ganz abgesehen von dem, was in den Worten und Sätzen ausgesagt wird, betrachten und bestimmen. Diese Parallelisirung von Logik und Grammatik trägt, obwohl Aristoteles selber Denken und Erkennen nicht unterschieden hat, die Schuld, dass nach seiner Zeit die logischen Untersuchungen, wie die grammatischen, auch mit Wörtern und Sätzen, anstatt mit Gedanken, arbeiten und dann das Problem des Erkennens selbst ganz aus der Logik herausfällt.

Aristoteles ist nun der Erste, welcher dem menschlichen Denken oder Erkennen eine Theorie abgewinnt und die Denkthätigkeit als Erkenntnissquelle in ihrer Eigenart und Gesetzmässigkeit überhaupt in einem System zu verstehen sucht; denn bei den Sophisten, sowie bei Sokrates und Platon finden sich zu solcher Arbeit doch immer nur kleine Anläufe und Ansätze. Da aber der Stagirit seinem Lehrer Platon beipflichtet, dass eigentliche Erkenntniss, d. i. Wissenschaft nur in „begründetem“ Wissen bestehe, so ist ihm, dem das Denken Erkennen ist, als Hauptaufgabe der Logik erschienen, das begründende Denken zu untersuchen; dieses ist es, welches für ein Urtheil (Satz) den Beweis seiner Wahrheit liefert, indem es dieses Urtheil aus anderen durch Schluss (συλλογισμός) ableitet. Das wichtigste Geschäft des Denkens ist dem Aristoteles daher die „Urtheils-Ableitung“ (ἀπόδειξις, deductio), welche, da sie das Urtheil begründet, ihm immer Ableitung aus Allgemeinerem ist. Unser Philosoph hat in seiner Schlusslehre, der Syllogistik, dieses Hauptgeschäft des Denkens festzustellen versucht und die Methode der Ableitung eines Urtheils aus Urtheilen gefunden. Schon Platon hatte gelehrt, dass die Wissenschaft als System der Begriffe eine Begriffsgliederung sei, und dass der Begriff, von dem ein anderer abhänge, der allgemeinere oder höhere, der abhängige der weniger allgemeine und daher unter-

geordnete sei. Diesen Gedanken der Begriffsgliederung legt Aristoteles seinen logischen Untersuchungen zu Grunde und macht ihn vor Allem für das Urtheil fruchtbar. Der einfache Satz (Urtheil) zeigt nach Aristoteles die Ueberordnung und Unterordnung der Begriffe; jeder Satz besteht aus zwei Begriffen, von denen der eine das Subject, der andere das Prädicat des Satzes bildet, und zwar der Art, dass der Subjectsbegriff dem Prädicatsbegriff untergeordnet (subsumirt) ist. Der Satz, die Verknüpfung zweier Begriffe (S ist P), kann aber selber als begründeter erst dastehen, wenn das die Verknüpfung Begründende, was für den Platoniker selbstverständlich wiederum ein Begriff sein muss, aufgewiesen ist; und laut der Platonischen Begriffsgliederung kann der, eine Verknüpfung zweier Begriffe begründende Begriff natürlich gar keine andere Stelle im Begriffssystem haben, als in der Mitte zwischen jenen Begriffen, desshalb heisst er auch ὅρος μέσος (terminus medius, Mittelbegriff, M). Aber anderseits kann dieser Mittelbegriff nur dann der, jene Verknüpfung begründende sein, wenn er selber sowohl mit jenem Subjects- als auch mit jenem Prädicatsbegriffe wiederum verknüpft, d. h. in je einem Satze (Urtheil) verknüpft gegeben ist. Um also ein Urtheil, die Verknüpfung zweier Begriffe, begründet zu besitzen, d. i. ein wissenschaftliches Urtheil zu haben, ist vorauszusetzen, dass der Mittelbegriff dieser Begriffe in zwei Sätzen, je mit einem derselben verknüpft vorliege; diese beiden Sätze nennt Aristoteles προτάσεις (Prämissen), und der Satz „S ist P" wird als begründeter gewonnen durch folgende Ableitung: „M ist P und S ist M (Prämissen), also: S ist P". Doch ist dies nicht die einzige Form (σχῆμα, Figur) des Syllogismus; Aristoteles hat drei verschiedene Figuren des Schlusses aufgestellt, die sich durch die besondere Stellung des Mittelbegriffs in den beiden als Prämissen dienenden Sätzen von einander unterscheiden, so dass in der ersten Schlussfigur der Mittelbegriff in der P-Prämisse das Subject und in der S-Prämisse das Prädicat (M ist P — S ist M), in der zweiten in beiden Prämissen das Prädicat (P ist M — S ist M), in der dritten in beiden Sätzen das Subject (M ist P — M ist S) bildet. (In späterer Zeit wurde diesen drei Aristotelischen Figuren die vierte Figur hinzugefügt, die den Mittelbegriff in der P-Prämisse als Prädicat und in der S-Prämisse als Subject hat.) Jede dieser

Figuren kann dann noch verschiedene Modi haben, je nachdem die als Prämissen dienenden Sätze (Urtheile) näher beschaffen sind· Aristoteles unterscheidet nämlich die Urtheile, (da Urtheil ihm, dem Begriffsgliederung Begriffseinschachtelung ist, ja allein unter dem Gesichtspunkt der Subsumtion, d. i. der Unterordnung des Subjectsbegriffs unter den Prädicatsbegriff des Satzes betrachtet wird), einmal nach der Qualität als (die Unterordnung des Subjects unter das Prädicat) bejahende oder verneinende Sätze, und dann (bei jeder dieser zwei Gruppen) wiederum nach der Quantität als, diese Unterordnung allgemein oder theilweise bejahende oder verneinende Sätze. Die nach Qualität und Quantität unterschiedenen Prämissen bringen somit noch viel Mannigfaltigkeit in die Besonderheit der einzelnen Figur des Schlusses.

Aber nicht allein auf das Schlussverfahren gehen des Aristoteles logische Untersuchungen. Wie die Ableitung des Urtheils, so beschäftigt ihn ebenfalls die Ableitung des Begriffs, und er stellt fest, dass diese (ὁρισμός, definitio) einen allgemeineren, nächst höheren Begriff (γένος, genus, Gattung) voraussetzt und ihre Methode darin besteht, dass diesem Gattungsbegriffe ein unterscheidender Begriff (διαφορά, differentia specifica, besonderes Merkmal) hinzugefügt wird (πρόσθεσις, determinatio).

Zur Erkenntniss gelangt das Denken mittelst Beweis und Definition; Syllogismus und Determination sind der Weg, der zur Wissenschaft führt; in beiden Fällen ist das Denken ein deductives, vom Allgemeineren das Besondere ableitendes, und die Forderung der Wissenschaft an Urtheil und Begriff ist die, dass sie abgeleitet d. i. bewiesen und definiert werden. Und doch muss es für das Denken Allgemeines, sei es Urtheil, sei es Begriff, geben, welches als letztes Allgemeines selber nicht wieder ableitbar, also selber nicht wieder beweisbar und definierbar ist, da sonst für alles Denken ein letzter, schlechthin sicherer Grund seiner deductiven Thätigkeit fehlte. Ein solches Allgemeines muss demnach als Urtheil unmittelbar wahr, als Begriff unmittelbar klar sein, und es bildet den nothwendigen letzten Grund alles sonstigen Wissens, das eben von ihm in letzter Linie abgeleitet ist.

Dieses letzte Allgemeine im menschlichen Denken ist aber nicht etwa unmittelbar gegeben, sondern muss erst aufgesucht werden und zwar, wie überhaupt die Begriffe, an der Hand der

besonderen Wahrnehmungen, die sich unmittelbar darbieten; das Suchen in den Wahrnehmungen nach dem Allgemeinen hat Aristoteles, der in diesem Punkte von Platon abweicht und auf dessen Lehrer Sokrates zurückgreift, „dialektische“ Thätigkeit genannt. Sie geht also den umgekehrten Weg, welchen das „wissenschaftliche“ Denken beschreibt, da sie vom Besonderen (der einzelnen Wahrnehmung) ausgeht und in diesem das Allgemeine zu finden sich bestrebt; sie geht an das einzelne Besondere heran und dringt in dasselbe ein bis auf dessen Grund, das Allgemeine (ἐπαγωγή, inductio). Diese inductive Thätigkeit ist ihm die nothwendige Voraussetzung für jene erstgenannte deductive, eigentlich erst Wissenschaft erzeugende, Thätigkeit des Denkens.

Aristoteles hat freilich diesem die Wissenschaft vorbereitenden Geschäft der Induction viel weniger Interesse gewidmet als dem deductiven Denkgeschäfte, so dass wir auch in seinen Schriften keinen Versuch finden, das durch solch „epagogisches“ Verfahren zu gewinnende Allgemeine (sei es Urtheil, sei es Begriff), welches den unbeweisbaren Grund (ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι) aller Wissenschaft bilden soll, aufzuzählen. Von Urtheilen finden wir, als solch Allgemeines für alle Beweise, nur den Satz des Widerspruchs aufgeführt: „dass Einem-und-demselben in derselben Beziehung etwas zugleich zukomme und nicht zukomme, ist unmöglich“, und von grundlegenden Begriffen die 10 „Kategorien“. Diese letzteren sind nach Aristoteles Begriffe oder „Aussageweisen“, unter die alles, was sich sonst an Begriffen findet, subsumirt werden kann; sie heissen Substanz (Wesen, οὐσία), Quantität (ποσόν), Qualität (ποιόν), Relation (πρός τι), örtliche Bestimmtheit (ποῦ), zeitliche Bestimmtheit (ποτέ), Thätigkeit (ποιεῖν), Leiden (πάσχειν), Lage (κεῖσθαι) und Zustand (ἔχειν); zu dieser Aufstellung von 10 allgemeinsten Aussageweisen führte ihn die Grammatik d. h. die Untersuchung der Sprache in Bezug auf ihre verschiedenen Ausdrucksweisen.

Da ihm nun alles „wissenschaftliche“ Denken ein Verknüpfen von Begriffen, und dieses Denken gleich Erkennen ist, so stimmt Aristoteles dem Sokrates und Platon darin bei, dass nur in Begriffen das Wissen gegeben sei; gegen Platon aber, welcher aus reiner Vernunft die Begriffe hervorgehen liess und die Wahrnehmung als zur Erkenntniss nichts nütze erachtete, betonte er die Wichtigkeit der Wahrnehmung, ohne deren Hülfe die Vernunft

nicht zu Begriffen gelangen könne; die Wahrnehmungen sind ihm gleichsam das Erdreich, in welchem der Mensch nach den in ihm ruhenden Begriffen graben muss. Demgemäss verwahrt er sich auch dagegen, dass die Wahrnehmung, wie Demokrit sagte, theilweise bloss Subjectives böte, dass die Dinge ausser uns nicht wirklich farbig, tönend, süss, bitter u. s. w. wären, und hält daran fest, dass die Wahrnehmung in allen Stücken dem Wirklichen ausser uns entspreche. Die wahrnehmende Seele ist eine „Schreibtafel“, auf welcher vermöge ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit mittelst der Sinnesorgane genau der Sinnenwirklichkeit entsprechende Züge erscheinen. Freilich bieten diese Züge selber noch nichts an Erkenntniss, welche erst an deren Hand durch die in Begriffen urtheilende und aus letzten Begriffen „ableitende“ Vernunft geschaffen werden kann. Wie aber die Wahrnehmungen es sind, an welche das inductive Denken anknüpft, so sind sie auch dasjenige, bei dem das deductive Denken (die wissenschaftliche Thätigkeit) schliesslich wieder anlangen muss; eine Wissenschaft, die nicht mit der Erklärung des Wahrgenommenen endigt, eine Begriffs-Theorie, die demnach nicht mit dem durch die Sinne Gegebenen zusammenstimmt, ist nach Aristoteles werthlos.

2. Metaphysik (Lehre von den Gründen der Welt).

Aristoteles ist nach den Eleaten der erste Philosoph, der die Erklärung der Welt nicht auf kosmologische Weise zu gewinnen strebte, d. h. die Gründe unserer Welt nicht mehr in Ur-Sachen suchte, wie es selbst Platon in seinen „Ideen“ noch gethan hatte. Der Stagirit ist der Erste, der durch begriffliche Zergliederung des Gegebenen dem Weltdasein auf den Grund zu kommen sucht; und ist es auch nur ein guter Anlauf geblieben, der durch die Einflüsse von Platons Weltauffassung wieder und wieder gehemmt wird, so bleibt ihm doch das Lob, zuerst den Weg begrifflicher Zergliederung betreten zu haben, ungeschmälert. Dieser Weg war in der That die gerade Fortsetzung des Weges, welchen Sokrates eingeschlagen hatte, und Aristoteles erweist sich dem Geiste des Sokrates hier viel verwandter als Platon.

An jedem Dinge unserer Welt lässt sich nach Aristoteles der Stoff (ὕλη) und die Form (εἶδος, μορφή) unterscheiden, sie sind die beiden Grundmomente des Gegebenen überhaupt. Stoff und

Form sind die metaphysischen Gegenstücke von Wahrnehmung und Begriff: wie die Wahrnehmung ohne Begriff für die Erkenntniss nichts bedeutet und erst durch den an ihr haftenden Begriff in die Erkenntniss eintritt, so ist auch der Stoff ohne die Form nichts, und erst durch die an ihm haftende Form bietet er Wirkliches dar; aber auch umgekehrt, wie der Begriff immer an der Wahrnehmung gewonnen wird und an ihr haftet, so ist die Form nur da am Stoff und nur mit ihm zusammen gegeben. Stoff und Form sind die zwei immer zusammen bestehenden Gründe alles Wirklichen. Und wie die einzelne besondere Wahrnehmung, welche den Begriff auf ihrem Grunde in sich trägt, nur durch den Begriff und in dem Begriff ein Erkanntes ist, so ist das einzelne besondere Ding nur durch die Form, welche es in sich trägt, ein Wirkliches: der Erkenntnissgrund der Einzelwahrnehmung hat sein metaphysisches Gegenstück in dem Seinsgrunde des Einzeldinges. Wie aber andererseits ohne Wahrnehmung überhaupt auch keine, den Begriff in sich tragende besondere Wahrnehmung möglich ist, so ist auch ohne Stoff überhaupt kein, die Form in sich tragendes Einzelding möglich, — also neben die Form tritt immer als Grund der Möglichkeit von Einzeldingen überhaupt der Stoff.

Stoff und Form also begründen das Dasein der Welt der Einzeldinge, sie machen das Einzelding aus; aber sein Dasein ist auch ihr Dasein. Es giebt keinen Stoff ohne Form; Stoff ohne alle Form ist nichts Wirkliches, da das Wirkliche nur die Einzeldinge dieser Welt sind. Stoff für sich betrachtet (πρώτη ὕλη), bezeichnet die allgemeine, ganz unbestimmte „Unterlage“ (ὑποκείμενον) für die besonderen Dinge, dasjenige, welches die allgemeine „Möglichkeit“ für sie (δυνάμει ὄν) abgiebt, aus der sie mit Hülfe ihres anderen Grundes, der Form, sich entwickeln können. Aber das Werden, welches unsere Welt mit ihren Einzeldingen darbietet, zeigt uns niemals beim Beginn der Entwicklung eines Einzeldinges solch reinen Stoff, sondern immer schon „geformten“, d. i. bestimmten Stoff, z. B. das Samenkorn, aus dem sich die Pflanze entwickelt, oder den Marmorblock, aus dem der Künstler die Statue herausbildet. Insofern nun das Samenkorn die Möglichkeit, dass eine Pflanze, und der Marmorblock die Möglichkeit, dass die Statue werde, bietet, ist hier Samenkorn und Marmorblock der Stoff der

Pflanze und der Statue zu nennen. Stoff sind sie zu nennen, denn Samenkorn und Marmorblock sind der Möglichkeit nach (δυνάμει ὄν) Pflanze und Statue, in Wirklichkeit (ἐνεργείᾳ ὄν) aber ist erst Pflanze und Statue da, wenn die Entwicklung geschehen ist; diese aber hat ihren Grund nicht in dem, was das Samenkorn und der Marmorblock als solche bieten, sondern ihr Grund ist die „Form“ der Pflanze und Statue, wie sie in dem entwickelten Einzeldinge der Pflanze und Statue zur Erscheinung kommt und in und an jenem „Stoffe“ sich auswirkt.

Sobald das Einzelding unserer Welt nur in seinem Sein, wie es der Augenblick bietet, betrachtet wird, ist seine begriffliche Gliederung in Stoff und Form auch in Ansehung dessen, was „Form“ nach *Aristoteles* bezeichnen soll, leicht verständlich; *Form* ist an jedem Einzelding das, was wir in dem besonderen Begriff, durch den wir es bestimmen, fassen: „Pflanze, Statue“, oder genauer „Rosenstock, Götterstatue“, oder noch genauer „Theerosenstock, Zeusgötterstatue“. In jedem Falle ist die in einem Begriffe immer fassbare „Form“ nach Aristoteles selbstverständlich gegenüber der Einzelwahrnehmung etwas Allgemeines. Dies führt auch bei *Aristoteles* dazu, die „Form“ des Einzeldinges, wenn sie gleich auf Grund der Wahrnehmung desselben im Begriffe gewonnen wird, doch nicht selbst als wahrgenommene und damit in dem wahrgenommenen Dinge als solchem unmittelbar sich darstellende und mit ihm völlig sich deckende aufzufassen, wie man zunächst nach der Zergliederung in Stoff und Form annehmen sollte.

Zweierlei war die Veranlassung, was ihn zwischen dem in der Wahrnehmungswelt sich bietenden Dinge und der „Form“ desselben, abgesehen vom Stoff, doch noch unterscheiden liess: erstens die Auffassung, dass das, was an der Wahrnehmung im Begriffe sich denken lasse, *Allgemeines*, nicht Besonderes, wie es ja doch das wahrgenommene Ding selber ist, sei; und zweitens, dass zu dem Einzeldinge doch nicht nur die „Form“, sondern auch der zweite Grund aller Weltdinge, der „Stoff“, etwas beigetragen habe. Wenn die „Form“, das im Begriff Fassbare, Allgemeine ist, so kann sie auch nur der Grund von Allgemeinem im Einzeldinge sein, und das individuelle *Besondere* am Einzeldinge lässt sich, weil es als solches ja nicht im Begriffe fassbar ist, auch nicht auf diesen Grund zurückführen, in ihm kann sich also auch die

„Form“ nicht selber darstellen. Da aber ja der andere Grund der Weltdinge, der „Stoff“, dem Aristoteles etwas ganz Unbestimmbares, im „Begriffe“ Unfassbares (s. das Platonische μὴ ὄν) ist, so ist es verständlich, dass er eben der besondere Grund für all das individuelle Besondere der Einzeldinge ist, das ja als schlechthin Besonderes nach platonisch-aristotelischer Logik ebenfalls im Begriffe Unfassbares ist. So heisst die Aristotelische Doppelgleichung in Ansehung der Dinge unserer Welt: im Begriffe Fassbares (Form) giebt (ist Grund für) das im Begriffe Fassbare der Welt, im Begriffe Unfassbares (Stoff) giebt (ist Grund für) das im Begriffe Unfassbare der Welt. Daraus erklärt sich denn auch, dass nach Aristoteles die wissenschaftliche Forschung, welche Erkenntniss, d. i. Begriffe von dem Gegebenen gewinnen will, das individuelle Besondere der Einzeldinge nicht in ihren Bereich zieht, weil dieses, das Zufällige (συμβεβηκότα), ja eben dem Begriffe sich nicht fügt, mithin jedes wissenschaftliche Unternehmen, welches auf eine Erkenntniss des individuellen Besonderen der Einzeldinge sich richtete, nach Aristoteles völlig fruchtlos wäre.

Dass die „Form“ bei Aristoteles ein Allgemeines, nicht ein individuell Besonderes ist und daher nicht mit dem Einzelding, auch wenn wir zuvor dessen Stoff, die „Unterlage“, abrechnen, sich deckt, lässt sich noch durch zwei andere Behauptungen unseres Philosophen bekräftigen: 1. durch die Meinung, dass die „Form“, auch wenn ein besonderes Ding, dessen Wirklichkeitsgrund sie ist, aufhöre zu sein, trotzdem nicht auch aufhöre zu sein, sondern, als in anderen wirklichen Dingen, deren Wirklichkeitsgrund sie ebenfalls ist (ἓν κατὰ πολλῶν), existirend, in ihrem Sein beharre; Aristoteles nimmt so viel „Formen“ an, als es von Einzeldingen Begriffe grösseren und geringeren Umfanges giebt, und sie allesammt sind ewig, unvergänglich, was später zu der Annahme führte, dass das, was wir die Gattungen, Arten und Unterarten der Dinge zu nennen pflegen, von jeher in dieser Welt gewesen und in unveränderlicher Weise auch in ihr bleiben werde. 2. wird die Verschiedenheit von „Form“ des Dinges und Einzelding dadurch bestätigt, dass nach Aristoteles die „Form“ in einem Einzelding niemals völlig zur Erscheinung kommt oder sich darstellt, da der zweite „mitwirkende“ Grund des Einzeldinges, der Stoff, gleichsam als einen „Nebentrieb“ (das oben erwähnte Zufällige, individuell

Besondere) ausserhalb der Form Fallendes und oft sogar ihr Widerstreitendes am Dinge auftreten lässt, das die volle Darstellung der Form im Einzeldinge immer hemmt; niemals entspricht die einzelne Dinggestaltung ganz der „Form."

Dies führt uns nun aber zu einer anderen Bestimmung der „Form" bei Aristoteles, welche zur Geltung kommt, wenn nicht das Einzelding, wie es sich im Augenblick der Wahrnehmung bietet, sondern als das werdende, sich entwickelnde der Betrachtung unterzogen wird; und grade diese Betrachtung ist von Aristoteles besonders gepflegt worden, indem er hierbei seinen Blick naturgemäss einerseits dem organischen Dinge (Pflanze, Thier, Mensch), andrerseits dem Kunstdinge (Haus, Bildsäule) als passender Vorlage zuwandte. Alles Werden irgendwelchen Dinges beruht nach Aristoteles auf der Bewegung, und in jedem einzelnen Falle ist der Grund der Bewegung die „Form", die als Allgemeines das „Wesen" des betreffenden Dinges genannt werden kann und mit dem Stoff zusammen da ist. Die „Form" ist also in solchem Einzelfall auch der bewegende Grund, der Stoff der durch sie bewegte Grund des werdenden Dinges. Die so als bewegende stetig thätige Form ist selber in Bewegung, und das Ziel ihrer Thätigkeit ist ihre Selbstdarstellung im Einzeldinge; sie ist also causa essendi, fiendi und agendi, Seinsgrund, bewegende Ursache und Zweck des Dingwerdens zugleich. Diese dreifache Bestimmung der Form als Grund des Einzeldinges zerlegt sich bei der Betrachtung des Kunstdinges in drei besondere Gründe, so dass Aristoteles angesichts desselben (z. B. eines Hauses) von vier Gründen des Dinges redet: Stoff — Form (Plan oder Riss des Hauses), Ursache (ἀρχὴ κινήσεως) und Zweck (τέλος); doch führt sich die letztere Dreiheit von Gründen bei den Naturdingen auf den dreifach bestimmten einen Grund, die „Form", zurück.

Indem Aristoteles die „Form" (das „Wesen" des Einzeldinges) als den thätigen d. i. in Bewegung befindlichen, den Stoff bewegenden und sich selber in dieser Stoffbewegung zur Darstellung bringenden Grund des Einzeldinges fasste, alles Werden von Dingen also als Selbstverwirklichung (ἐντελέχεια) ihrer „Form" ansah, brach in sein System die Transcendenz des Allgemeinen, des im Begriffe für sich Fassbaren, wieder herein, welche sein Lehrer Platon durch Gründung einer besonderen Ideenwelt geschaffen,

Aristoteles selber aber bekämpft hatte und überwunden zu haben meinte. Was nützte es, dass Aristoteles erklärte, die Form sei in ihren vielen Einzeldingen und nicht neben ihnen da (nicht παρὰ τὰ πολλά): die Behauptung von der „Selbstverwirklichung" der Form stiess diese wohlgemeinte Immanenz des allgemeinen Grundes „Form" thatsächlich trotz aller schönen Worte doch wieder über den Haufen. Denn mit der Behauptung, die Form wirke sich in dem, dadurch zum wirklichen Einzelding werdenden, bewegten Stoffe aus, war keineswegs schon der Transcendenz der „Form" gesteuert. Ist es wahr, dass die „Form" im Einzelding sich selber „verwirklicht", so ist ihr damit auch ein transcendentes Sein gegenüber Stoff und Einzelding zugelegt. Man wende nicht ein, dass die Form vor ihrer „Verwirklichung" im Einzeldinge nur als „Anlage" im Stoffe sei: das wäre unaristotelisch gedacht, denn die „Anlage" oder Möglichkeit ist die, dem Stoff selber zukommende Eigenthümlichkeit, der gegenüber die Wirklichkeit (ἐνέργεια), also keine „Anlage", Eigenthümlichkeit der Form ist. Ist die „Selbstverwirklichung" der Form Wahrheit, so muss der Form als diesem sich selber Wirkenden zweifellos schon ein volles, ganzes Sein zukommen, bevor sie sich in dem Einzeldinge „verwirklicht" hat. Ob man dann sage, sie sei als solches Seiendes im Einzeldinge oder ausser ihm, das ist von keinem Belang für die Frage der Transcendenz; denn auch im ersteren Falle ist sie als solch ein besonderes Seiendes in Ansehung des sich entwickelnden Dinges zu fassen, hat also ein Sein „neben" dem Sein ihrer vielen Einzeldinge; d. h. die Transcendenz gegenüber den Einzeldingen ist in jedem Falle ausgesprochen, mag auch das Sein garnicht als räumliches, sondern als ein geistiges gefasst werden. Der Gegensatz, in welchem Aristoteles zu Platon stand, wurde von ihm irrthümlich für den der Immanenz und Transcendenz gehalten; er besteht vielmehr darin, dass Platon's „Ideen" ein allgemeines Gegenstück unserer Welt darstellen und auch Raum und Dinge als allgemeines Seiendes mit aufweisen, während die „Formen" des Aristoles als solche etwas Immaterielles, rein Geistiges bedeuten. Und es liegt nahe, das Sein der „Formen" als geistiges dahin zu deuten, dass sie die auf den Stoff wirkenden Gedanken Gottes, der „reinen Form", (s. unten) seien, welche von Gott in den Einzeldingen „verwirklicht" werden: diese Deutung würde sowohl das ewige Sein als auch die

zeitweise „Verwirklichung“ der „Formen“ widerspruchslos verständlich machen; Thomas von Aquino gab später diese Deutung.

Den sichersten Beleg aber für das transcendente d. i. gegenüber dem Sein des Einzeldinges besondere Sein der „Form“ überhaupt, welches in der Metaphysik des Aristoteles durchbricht, giebt die Doppel-Lehre von dem Seienden (οὐσία) und vor Allem die Lehre von Gott. Was die erstere angeht, so kennt Aristoteles zweierlei Seiendes; einmal ist ihm das Einzelding, dann aber auch die Form des Einzeldinges Seiendes (οὐσία) im Sinne von Substanz, dort ist es das Individuum, hier das Allgemeine, und das letztere ist es ihm im höheren Sinne als das erstere, es steht über diesem (κυριώτερον) und geht ihm voraus (φύσει πρότερον). Noch mehr aber, als bei der Lehre von den Gattungen und Arten der Dinge (den „Formen“) als dem höheren Seienden, tritt das Idealistische und Transcendente in der aristotelischen Weltbetrachtung bei der Lehre von Gott hervor, in welcher Gott als reine Form begriffen d. h. ausser allem mechanischen Zusammenhang mit dem Stoffe, wie ihn die „Formen“ der Dinge aufweisen, verharrend und „abgesondert“ von der Welt der Dinge gedacht wird; hier also ist die Transcendenz der Form ausdrücklich von Aristoteles hervorgehoben. Gott ist reine Form, hat also reines Sein, und ist nicht, wie die „sichselbstverwirklichende“ Form, doch irgendwie in die Welt und ihr Werden hineingezogen. Da er ohne allen Zusammenhang mit dem Stoff, diesem Träger des Möglichen, Existenz hat, so besteht für ihn auch nicht irgend welche Möglichkeit, sondern nur reine Wirklichkeit (ἐνέργεια), und Gottsein ist reines Geistsein (νοῦς). Als „Form“ ist Gott unveränderlich und ewig, als reine Form, die in jeder Beziehung dem Werden der Welt d. i. mit anderen Worten der Bewegung entrückt ist, „unbewegt“; und ist auch diese reine Form ein Denkwesen (νοῦς), so kann doch offenbar ihr Denken nicht, wie nach Aristoteles die menschliche Denkthätigkeit, eine Bewegung sein und einen Entwicklungsweg vom Wissbaren (möglichen Wissen) zum Gewussten (wirklichen Wissen) beschreiben, sondern es muss ein unmittelbares Haben des begrifflich Seienden, ein Schauen (θεωρία) der höheren reinen Wirklichkeit, die in Gott ist, also ein unmittelbares Haben seiner selbst als Denkwesen (νόησις νοήσεως) sein. In diesem Denken oder Haben seiner selbst genügt sich Gott, in ihm ist er selig und erhaben über die Werde-

welt der Einzeldinge, das erste, höchste Seiende (τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον). Aber so schlechthin erhaben er auch als reines Denkwesen über die Welt ist, so ist doch ihr Dasein überhaupt von ihm abhängig. Da sie nämlich eine Welt des Werdens, also Bewegung ihr Kennzeichen ist, so muss die Bewegung der Welt, wollen wir sie verstehen, auf ihn als ihren Grund zurückgeführt werden. Die Weltbewegung ist, weil die Welt eben jeder Zeit Werdewelt ist, so ewig, wie diese selber; der Grund der Bewegung aber kann nicht der „Stoff“ der Welt sein, dieser für sich betrachtet ist ja selber bloss Mögliches, „das Leben annimmt unter Bildners Hand“; die Form des Einzeldinges aber kann es auch nicht sein, denn sie ist, wenngleich Bewegendes, doch selber Bewegtes und weist daher selber auf einen bewegenden Grund zurück. Soll also der letzte Grund der Bewegung zu finden sein, so muss er selber ein Unbewegtes sein; als Unbewegtes aber ist allein Gott, die reine Form, erkannt, er also kann nur der Grund der Bewegung überhaupt (πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον) und in diesem Sinne der Grund alles Weltdaseins sein.

Aber freilich die Schwierigkeit, das reine Denkwesen Gott, welches in selbstgenügsamer Seligkeit, gesondert vom Stoff und der Welt der Einzeldinge, sein ewiges Sein hat, als den Grund der Bewegung in der Welt überhaupt zu begreifen, war nicht gering, da Gott, der unbewegte, nicht auf mechanische Weise die Welt bewegend gedacht werden konnte; Aristoteles half sich mit dem einzigen noch übrig Bleibenden: war es nicht auf mechanische, so musste es auf geistige Weise sein.

So erklärt er denn: Gott ist der Grund der Weltbewegung allein schon als das reine vollkommene Sein; durch dieses sein Sein nämlich entsteht im Stoff, der an sich bloss Möglichkeit (kein Sein, keine Wirklichkeit) bietet, Bewegung, welche ja eben die Wirklichkeit der Einzeldinge zur Folge hat. Es entsteht diese Bewegung in Folge eines, an dem vollen Sein Gottes entzündeten Verlangens des Stoffes nach eben solcher Wirklichkeit (τὸ πρῶτον κινοῦν κινεῖ ὡς ἐρώμενον, οὐ κινούμενον), und so wirkt nach Aristoteles Gott als Zweck in dem, hier selber als ein Seelenwesen gefassten Stoffe die Bewegung der Welt.

Wir sehen hier, wie auch beim Einzelgeschehen, Aristoteles als treuen Anhänger der, von Sokrates und Platon vertretenen,

teleologischen Betrachtung des Weltdaseins. Im Einzelgeschehen ist die Form des Dinges der zu Grunde liegende, wirkende Zweck der Dingentwicklung, im Weltgeschehen ist das göttliche Sein der zu Grunde liegende, wirkende Zweck der Weltentwicklung. Gott ist nach Aristoteles reiner Geist, die in der Stoffwelt wirkenden „Formen" sind als solche ebenfalls Immaterielles, Geistiges — so wird die Weltwirklichkeit im Ganzen und im einzelnen von Geistigem getragen. Aber in beiden Fällen ist die Wirkung gedacht als eine gedankenmässige, nicht als eine willensmässige, daher spricht Aristoteles auch niemals ausdrücklich von einem auf die Weltentwicklung gerichteten Willen Gottes, sondern immer nur von dem als Zweck-Gedanken die Weltbewegung begründenden Sein Gottes.

3. Physik (Lehre von der Welt).

Alles Wirkliche dieser Welt ist ein Zusammen von Stoff und Form; ewig, wie Form und Stoff, ist die aus ihnen bestehende Welt, sie hat also der Zeit nach weder Anfang noch Ende; dem Raum nach aber ist sie endlich und bildet eine Kugel. Raum und Zeit gehören zu dieser Weltwirklichkeit. Raum (τόπος) ist nach Aristoteles die Grenze des umschliessenden Körpers gegen den umschlossenen; „im Raum" (ἐν τόπῳ) ist daher, was von etwas Anderem umschlossen und begrenzt wird: daraus folgt, dass die Welt als Ganzes zwar Raum hat, aber nicht selber wieder „im Raum" ist (nur ihre Theile sind dies); denn alles Einzelding, welches wirklich ist, gehört zu dieser Welt und ohne einen „umschliessenden", begrenzenden Körper giebt es kein „im Raume sein". Wer aber die Zuflucht zum „leeren Raum" nehme, sagt Aristoteles, suche mit einem Widerspruche seine falsche Meinung zu retten, denn „leerer Raum" sei so viel als unbegrenzter Körper, was ein Widerspruch in sich sei. Zeit (χρόνος) dagegen ist unbegrenzt nach rückwärts und vorwärts, denn sie ist das Maass der Bewegung, und diese ist ewig, wie ihr Grund, das reine göttliche Sein ausserhalb der Welt. Raum und Zeit aber lassen beide die unendliche Theilbarkeit, wenn auch nicht als in Wirklichkeit durchgeführte (ἐνεργείᾳ), so doch als mögliche zu. Raum, Bewegung und Zeit sind die nothwendigen Kennzeichen unsrer Welt. Die Bewegung in der Welt bietet sich in drei verschiedenen Verän-

derungen des Einzeldinges dar, als quantitative, als Orts-Veränderung und als qualitative. Gegenüber Demokrit vertritt also Aristoteles die hergebrachte Auffassung, dass die qualitativen Bestimmtheiten der Dinge nicht minder wirkliche seien, als die quantitativen Bestimmtheiten und die Lage der Dinge.

Alle Bewegung der Einzeldinge dieser Welt steht nach Aristoteles unter dem Zweckgedanken, aus dem sie auch erst in ihrem vollen Sinne erfasst wird. Die „Natur“ oder das Wesen des Einzeldinges d. h. seine „Form“ wirkt sich in der Bewegung zweckthätig aus, denn der eigentliche Sinn jeder Bewegung ist die Entwicklung vom Möglichen, das in dem Stoffe steckt, zur Verwirklichung der im Stoff zweckthätigen „Form“ oder „Natur“ des Dinges. Die mechanische Betrachtung des Werdens und Geschehens in der Welt tritt bei Aristoteles hinter der teleologischen zurück, und den Beleg der zweckthätigen „Natur“ in den Weltdingen findet er in der Zweckmässigkeit, welche nach ihm die Welt sowohl im Grossen als auch im Kleinen aufweist.

Das Weltganze, in dessen Mitte die Erde ist, welche wiederum Kugelgestalt zeigt, zerfällt dem Aristoteles in zwei Theile, in die Welt über dem Monde, welche den Fixsternhimmel und die als göttliche, selige Wesen gedachten Gestirne umfasst, und die Welt unter dem Monde, welche die Erdenwelt ist; jene ist der in gleichmässiger Bewegung befindliche, sonst unveränderliche Theil, diese aber der Theil, welcher nicht nur, wie jener, Bewegung (Ortsveränderung) seiner Einzeldinge, sondern alle vier möglichen Arten von Veränderung in der Welt, das Entstehen und Vergehen des Einzeldinges, sowie die Zu- und Abnahme, den Qualitätswechsel und den Ortswechsel für das Einzelding aufweist.

Die Gesammtheit der Weltdinge, wenn sie unter dem Gesichtspunkt der sich in ihnen gestaltenden „Form“ betrachtet werden, zeigt eine Stufenfolge von den niedersten zu den höchsten Wesen auf, in der jede einzelne Stufe mit der nächsthöheren durch allmähliche Uebergänge vermittelt ist, so dass in der That die Gesammtheit eine zusammenhängende, beim Unvollkommensten anhebende und immer Vollkommeneres bietende Reihe bildet, in welcher das höhere Glied die „Form“ des niederen in der seinigen mit enthält. Ueber den Erdenwesen, den Dingen des Diesseits, stehen als höhere die Himmelswesen, die Dinge des „Jenseits“ („über

dem wechselnden Mond“, τὰ ἐκεῖ), die Gestirne. Von den Erdendingen beschäftigen die teleologische Denkweise des Aristoteles natürlich besonders die organischen Wesen, die „Leben“ d. h. eben Fähigkeit haben, sich selbst zu bewegen; ihr „Stoff“ ist der Leib, ihre „Form“ heisst „Seele“; die Seele also ist der im organischen Dinge sich selber verwirklichende Zweckgedanke (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ). Entsprechend den schon von Empedokles gekennzeichneten drei Stufen organischer Dinge, Pflanze, Thier und Mensch, unterscheidet Aristoteles drei Arten von Seelen, von denen die niedere wieder in der mittleren und diese wiederum in der obersten mitenthalten ist: die Pflanzenseele ist die ernährende (θρεπτικόν, vegetative), die Thierseele die ernährende und fortbewegende (κινητικὸν κατὰ τόπον), sowie wahrnehmende (αἰσθητικόν), die Menschenseele die ernährende, fortbewegende und wahrnehmende, sowie denkende (νοῦς) Seele.

Die Seele oder Lebenskraft der Pflanze ist rein physiologischer Art. Die Thierseele dagegen erhebt sich als fortbewegende schon zu einer (nach heutigem Sprachgebrauch) psychologischen Art, denn die Fortbewegung des Leibes ist Folge eines Begehrens (ὄρεξις)der Seele, welches seinerseits durch die Gefühle Lust und der Unlust in der Seele bedingt ist; diese Gefühle aber sind wiederum gegründet auf das Bewusstsein (Wahrnehmen oder Vorstellen) des Gegenstandes, welcher schlieslich begehrt wird. Die wahrnehmende Thierseele ferner, welche der Sinne sich bedient, ist ebenfalls „psychologischer“ Art, was sich besonders darin zeigt, dass nach Aristoteles durch diese Seele nicht nur die einzelnen Wahrnehmungen vermittelst der Sinne gewonnen werden, sondern, da sie ein einheitliches Ganze ist, auch die mannigfaltigen Einzelwahrnehmungen vereint werden und so Gesammtwahrnehmungen entstehen, deren Theile jene sind. Demgemäss spricht Aristoteles von einem Vermögen der Seele, das durch einzelne Sinne Vermittelte in Einheit zusammenzuhaben (κοινὸν αἰσθητήριον), in welchem auch das Wahrgenommene als Vorstellung erhalten bleibt, sodass die Erinnerung, und zwar die unwillkürliche (μνήμη) sowie die willkürliche (ἀνάμνησις) ermöglicht wird. Die Thierseele hat also als besondere gegenüber der Pflanzenseele voraus, dass sie, abgesehen vom Fortbewegen des Leibes, wahrnimmt, vorstellt, erinnert, Lust und Unlust fühlt und begehrt.

Der Thierseele gegenüber stellt sich die Menschenseele als besondere und eigenartige dadurch dar, dass sie denkende Seele oder Vernunft ist. Während sich Vorstellen, Erinnern, Lust- und Unlustfühlen, sowie Begehren auf Grund des Wahrnehmens von selbst entwickeln, ist das Denkvermögen als etwas, gegenüber jenem Allem, ganz Anderes und Besonderes von aussen (θυραθέν) der Seele eingefügt. Je nachdem sich nun dieses Vermögen der menschlichen Seele äussert oder „verwirklicht", unterscheidet Aristoteles die thätige und die leidende Vernunft (νοῦς ποιητικός und παθητικός) der Seele. Als „thätige" Vernunft ist die Seele rein denkendes Wesen, d. h. sie hat es zu thun mit dem „Denkbaren" im platonisch-aristotelischen Sinne, also mit den „Formen", dem im Begriffe erfassbaren „Wesen" des Wirklichen; als „thätige" Vernunft ist sie mithin rein „theoretisch", rein wissenschaftlich thätig. Als „leidende" Vernunft aber ist sie in ihrem Denken bestimmt durch die vermittelst der Sinne gewonnenen Wahrnehmungen. Unser Denken der Welt kommt durch das Zusammenwirken beider, des νοῦς παθητικός und ποιητικός, zu Stande, denn dieses Denken ist immer mit Wahrnehmungsgebilden (φαντάσματα) verknüpft.

Dass nun Aristoteles das Denkvermögen als eine besondere, „von Aussen" her vor der Zeugung des Menschen geschehende Einfügung in den Seelenkeim auffasst, hängt mit seiner von Platon überkommenen völligen Scheidung zwischen Wahrnehmen und Denken zusammen, demzufolge das „Denken" ihm nicht, wie Vorstellen und Erinnern, als eine „Entwicklung" der wahrnehmenden Seele gelten konnte. Woher von Aussen dieses, der Menschenseele eigenartige Vermögen der Seele sich herleiten lasse, hat er nicht ausgesprochen; nahe liegt es unsererseits, dies auf die unmittelbare Wirkung des einzigen „Aussen", das er kennt, nämlich Gottes, der ja reine Vernunft ist, zurückzuführen.

Die Vernunft der Menschenseele macht sich für das Begehren dieser Seele in dem Sinne geltend, dass es als Wollen d. h. als ein, auch auf Vernunft, nicht nur auf Wahrnehmung—Vorstellung gegründetes Begehren auftritt: aus ὄρεξις wird βούλησις.

Ueber die Frage der Unsterblichkeit der Seele hat sich Aristoteles dahin ausgesprochen, dass die Seele mit dem Menschen, dem aus Seele und Leib bestehenden Individuum, auch aufhöre zu sein, und dass nur die von Aussen her eingefügte Vernunft

ewig sei. Diese Behauptung von der Vergänglichkeit der Seele muss befremden, wenn wir uns vergegenwärtigen, dass Aristoteles die „Form“ der Einzeldinge (und die Seele ist ja die „Form“ des Menschen) überhaupt als solche für unveränderlich und ewig ausgiebt, und es ist verständlich, wenn Aristoteliker, trotz jener vom Meister vertretenen Leugnung der Unsterblichkeit der Seele, dennoch in folgerichtiger Anwendung seiner Lehre von der „Form“ den Aristoteles als Vertreter der Unsterblichkeit der menschlichen Seele hingestellt haben; sie müssten aber dann auch den Schritt weiter gehen und die Unsterblichkeit der Pflanzen- und Thierseele als folgerichtige aristotelische Lehre anerkennen. Die Frage ferner, ob Aristoteles die Unsterblichkeit nur Einer Pflanzen-, Einer Thier- und Einer Menschenseele oder einer Vielzahl von solchen lehren musste, würde sich durch die Beantwortung der Frage erledigen, ob es nur Eine „Art“ Pflanzen-, Thier- und Menschenseele gäbe oder viele; und wenn sich herausstellte, dass jede am Individuum sich darstellende und nach Aristoteles ihrer selbst bewusste Seele eine eigene Art d. i. „Form“ für sich ist, so wäre damit als folgerichtige Ansicht die Lehre von der Unsterblichkeit jeglicher einzelnen Seele der zahllosen organischen Wesen begründet. Der Grund dafür, dass so bei Aristoteles für und gegen die Unsterblichkeit der Seele gestritten werden kann, ist darin zu suchen, dass Aristoteles einmal ein, von „Seele“ als der „Form“ oder „Natur“ des Menschen gewirktes Menschenleben, ein anderes Mal aber auch ein eigenes Seelenleben für sich kennt, dass er also das eine Mal „Seele“ als das eine, wirkende, abstracte Grundmoment des „menschlichen Individuums“, welches aus Seele und Leib (Stoff) besteht, das andere Mal „Seele“ als ein concretes Individuum mit eigener Entwicklung fasst: die erste Fassung spricht für die Sterblichkeit der ganzen Seele, auch die „Denkseele“ eingeschlossen, die zweite für die Unsterblichkeit der ganzen Seele, nicht nur der „Denkseele“.

4. Ethik.

Das Streben des Menschen geht auf seine eigene Glückseligkeit (εὐδαιμονία ἀνθρωπίνη), diese ist sein höchstes Gut; „Tugend“ (ἀρετή) ist die Tüchtigkeit, sich selber die Glückseligkeit zu schaffen; die Glückseligkeit wird dem Menschen durch eigene Thätigkeit zu Theil (πρακτὸν ἀγαθόν); wenn auch gewisse Umstände, wie

äusserer Besitz, langes Leben, Gesundheit, wohlgebildeter Körper, edle Abstammung, Besitz von Freunden und Kindern diese Glückseligkeit stützen, und andere Umstände, wie Armuth, Missgeschick u. a., sie beeinträchtigen, so hängt doch im Kern die Glückseligkeit von der eigenen Thätigkeit des Menschen ab; niemals kann z. B. äusseres Missgeschick allein den Menschen elend machen. Ist aber die Glückseligkeit der Zweck des menschlichen Strebens, so wurzelt sie nach Aristoteles selbstverständlich in der „Natur" des Menschen, und so muss die bewusste Thätigkeit des Menschen, durch welche sich seine „Natur" selber „verwirklicht", zugleich auch die zweckmässige Thätigkeit zur Erlangung der Glückseligkeit sein. Die eigenste „Natur", das eigentliche „Wesen" oder die eigentliche „Form" des Menschen ist aber die Vernunft, denn durch sie als spezifische Differenz ist der Mensch eine besondere Art gegenüber Thier und Pflanze. In der Vernunftthätigkeit muss, da ja in ihr allein die Glückseligkeit des Menschen gegründet sein kann, das richtige (zweckmässige) Leben des nach Glückseligkeit strebenden Menschen bestehen. Aristoteles kennt nun zweierlei Vernunftthätigkeit, die eine hat das Wissen, die andere das Handeln im Auge; jene ist reines Denken, diese mit dem Begehren verknüpftes Denken d. h. Wollen. Da nun natürlich die Glückseligkeit eine um so grössere ist, je reiner die Vernunftthätigkeit zur Geltung kommt, so gilt als höchste Tüchtigkeit oder Tugend des Menschen die wissenschaftliche, Aristoteles nennt sie „dianoetische" (ἀρετὴ διανοητική); in ihr wird dem Menschen die vollkommenste Glückseligkeit zu Theil. Aber auch in der Tüchtigkeit des Menschen als wollenden Wesens, die Aristoteles „ethische" (ἀρετὴ ἠθική) d. i. Charactertüchtigkeit nennt, ist Glückseligkeit gewährleistet; letztere Tugend besteht in einer „dauernden Beschaffenheit" (ἕξις) des Menschen, in welcher die vernünftige Einsicht das bestimmende und leitende Moment ist, in welcher also der frei wählende Mensch immer zu solcher Thätigkeit sich entschliesst, welche die Vernunft dem Einsichtigen als die zweckmässige d. h. die Glückseligkeit gewährende angiebt. Solch „ethische" Tugend ist allerdings, wie ja die Einsicht auch, von jedem Menschen erst zu erringen; keiner hat sie von vorneherein, wenngleich ein Jeder die Möglichkeit, die Anlage zu ihr, in sich trägt. Aber aus der Einsicht in das Gute (das die Glückseligkeit

in sich bergende Thätigsein) kann diese Tugend nicht, wie Sokrates wollte, erspriessen, denn das Wollen, mit dem sie ja zu thun hat, ist freies Wählen und Sichentscheiden des Menschen zwischen dem Guten und dem Schlechten (dem die Glückseligkeit nicht in sich bergenden Thätigsein), und im Besonderen Abweisen und Niederhalten des „unvernünftigen“, nicht auf Denken, sondern auf die Einzelwahrnehmung und deren natürliche Folgen gegründeten, blossen Begehrens (ὄρεξις). Aber diese Entscheidung ist nicht erst durch die Einsicht begründet, sondern auch schon vor ihr da, indem sie im Anfang der menschlichen Entwicklung ohne die Hülfe der Einsicht geschieht, und zwar zum Guten ebensowohl wie zum Schlechten: dies gilt gegen Sokrates, der von seiner Gleichung σόφος = ἀγαθός aus behauptete, Niemand thue freiwillig Schlechtes. Die „Freiwilligkeit“ des Handelns ist nach Aristoteles überhaupt das unterscheidende Merkmal des praktischen Verhaltens des Menschen gegenüber dem theoretischen. Die ethische Tugend (ἕξις) wird demgemäss auch nicht, wie Sokrates und im Grunde noch Platon lehrte, durch Unterricht gewonnen, sondern durch Uebung in sittlichem Thun, welche das in jedem solchen Thun wirkende Wollen erstarken lässt und schliesslich die dauernde Beschaffenheit des Menschen, sittlich zu handeln, d. h. die ethische Tugend schafft; daher das Wort des Aristoteles, die Sittlichkeit stamme aus der Sitte (ἦθος aus ἔθος). Wer diese Tugend besitzt, hat allerdings auch die Einsicht in das Gute gewonnen, so dass die letztere in der That sich dann später als das leitende Moment des sittlichen Lebens geltend macht; diese Einsicht ist jedoch dem Einzelnen auch nur möglich auf Grund seines, vorher schon in der Uebungszeit das Gute bietenden Wollens. Die Erfahrung des Handelnden nämlich, dass die eine Thätigkeit gut (Glückseligkeit in sich bergend), die andere aber schlecht sei, führt überhaupt erst die Einsicht in das Gute herbei und bringt es, je mehr sie sich erweitert, zu immer klarerer Einsicht. In Folge solcher erfahrungsmässig, auf Grund des thätigen Willens gewonnenen Einsicht lässt sich nun nach Aristoteles behaupten, dass sittliches Thun sich immer als ein solches zeigt, welches die richtige Mitte hält zwischen einem Zuviel und Zuwenig; der sittlich Tüchtige (Tugendhafte) ist immer z. B. tapfer und weder tollkühn noch feige, er ist freigebig und weder verschwenderisch noch geizig u. s. f.

Da Aristoteles die Ansicht vertrat, dass Jeder sozusagen an seinem eigenen Leibe selber als Wollender erst erfahren haben müsse, was gut sei, um zur Einsicht in das Gute überhaupt zu gelangen, und da die Glückseligkeit ihm eben in dem lag, was „gut" genannt wird, so lag die von Kyrenaikern und Kynikern erhobene Frage, ob nicht die Lust das Gute sei, auch ihm nahe. Jede „Thätigkeit" des Menschen, sagt Aristoteles, ist mit Lust verknüpft (τελειοῖ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονή); wäre nun Lust das höchste d. i. das, um seiner selbst willen erstrebenswerthe Gut, also die Glückseligkeit, so gäbe es gar kein gutes und schlechtes Thun, sondern nur gutes, und so wäre auch das unvernünftige Begehren, gleich dem vernünftigen Begehren, dem Wollen, eine „sittliche" Thätigkeit des Menschen. Dies aber widerstreitet dem aristotelischen Hauptsatze, dass nur in dem, die „Natur" des Menschen verwirklichenden Thun d. i. in der Vernunftthätigkeit die Glückseligkeit liegen könne, den nach Aristoteles die, auf der Lebenserfahrung der Menschen beruhende, Einsicht in die Lebensführung bestätigt. Ist aber die Lust auch nicht die Glückseligkeit, so gehört sie doch zu ihr, da sie, wie aller Thätigkeit, so auch der Vernunftthätigkeit nothwendige Folge oder Abschluss ist; Aristoteles bleibt also ebensoweit von der aristippischen ausschliesslichen Betonung der Lust, wie von der antisthenischen und platonischen Verwerfung der Lust entfernt. Der Kern der Glückseligkeit aber liegt ihm im Vernunftleben des Menschen, das immer mit hoher Lust und zwar das Denkerleben wiederum mit der höchsten Lust verknüpft ist.

Die allein zur ethischen Tugend führende Gewöhnung des Menschen an vernünftige Thätigkeit durch Uebung fordert nun als nothwendiges Mittel die Gemeinschaft von Menschen, welche mit Hülfe der Gesetze diese Gewöhnung ordnungsmässig einleitet; die Nothwendigkeit der menschlichen Gemeinschaft für die Verwirklichung der Tugend des Einzelnen wird auch verbürgt durch das der menschlichen „Natur" eigene Streben nach Gemeinschaft, welches augenscheinlich zeigt, dass die „Natur" des Menschen (die menschliche Vernunft) der Gemeinschaft zu ihrer „Selbstverwirklichung" bedarf (ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῶον). Diese tugendfördernde Gemeinschaft, welche zeitlich zuerst in der Familie und darauf in der Gemeinde sich darstellt, findet ihre volle Entfaltung im Staate; dieser hat den Zweck, seine Bürger zur Vernunftthätig-

keit zu erziehen, sie zum Denken und vernünftigen Handeln anzuleiten, d. h. sie an seiner führenden Hand zur dianoetischen und ethischen Tugend heranreifen zu lassen. So ist der Staat dem Aristoteles die grosse Erziehungsanstalt für den Bürger zur Tugend, und der letzte Zweck seines Bestehens ist die Glückseligkeit des Bürgers.

Aristoteles unterscheidet, wie hier anhangsweise bemerkt werden soll, von dem Denken (νοεῖν) und dem Handeln (πράττειν) noch als dritte menschliche Thätigkeit das Schaffen (ποιεῖν), das im weitesten Sinne als „technisches“ Gestalten Kunst und Handwerk in sich fasst; im engeren Sinne versteht er darunter das künstlerische Schaffen als Nachahmen des in der Welt sich verwirklichenden Wesens der Dinge. In der Kunst (τέχνη ποιητική) unterscheidet er die bildende und die „musische“, welche letztere die Musik und die Dichtkunst in sich schliesst. Nur die Dichtkunst hat er in der uns überlieferten „Poetik“ ausführlich behandelt und hier insbesondere die Tragödie als Kunstschöpfung untersucht.

III. Der Niedergang der alten Philosophie.

a. Die Peripatetiker.

Wie Platon in der „Akademie“, so hatte Aristoteles im „Lyceum“ zu Athen seine Schule gehalten; und wie die Schule Platon's, die man die „akademische“ nannte, nach seinem Tode in Athen fortgeführt wurde, so ist auch die Schule des Aristoteles, welche man dann die „peripatetische“ nannte, im „Lyceum“ fortgeführt worden. Von den Schulhäuptern war der erste Nachfolger des Aristoteles Theophrastos aus Lesbos (30 Jahre lang), der durch seine zahlreichen Schriften, auch besonders naturgeschichtlichen Inhalts, bekannt ist; ihm folgte Straton aus Lampsakus. Von späteren Aristotelikern, die sich vor Allem mit Umschreibung und Ausdeutung (Commentaren) der aristotelischen Schriften befassten, sei Andronikos aus Rhodos (1. Hälfte des 1. Jahrh. v. Chr. G.), der auch als Ordner und Herausgeber der Schriften des Aristoteles sich einen Namen erworben hat, und Alexander von Aphrodisias (um 200 nach Chr. G.), hervorragend als Ausleger, erwähnt.

b. Die Epikureer.

Epikur aus Samos (341 — 271 v. Chr. G.) hält seit 306 in seinen „Gärten“ zu Athen eine Schule; von seinen vielen Schriften, welche der Schule nach seinem Tode als strenge Richtschnur ihrer Lehre galten („αὐτὸς ἔφα“), sind nur einige Reste erhalten, darunter die sogenannten Kernsprüche (κύριαι δόξαι). Unter den Epikureern ist zu nennen der römische Schriftsteller Titus Lucretius Carus (98 — 54 v. Chr. G.), durch sein Lehrgedicht „de rerum natura“ auch späteren Jahrhunderten bekannt. Die epikureische Schule bestand neben der akademischen und peripatetischen bis in das 4. Jahrhundert n. Chr. G. und hatte in der griechisch-römischen Gesellschaft viele Anhänger.

Der praktische Zug, den das richtunggebende sokratische Philosophiren (τὰ ἀνθρώπινα) zeigt, hatte sich auch nicht in der Philosophie Platons, und noch weniger in der des Aristoteles verleugnet, indem bei letzterem die wissenschaftliche Tüchtigkeit grade als die höchste Lebenstüchtigkeit gepriesen ist; also auch das aristotelische Philosophiren trug schon als letztes Ziel die Beantwortung der Frage „wer ist der tüchtige Mensch?“ in sich, die nun von Epikur als beherrschende Frage in den Mittelpunkt der wissenschaftlichen Forschung gestellt wird und zwar so, dass die, von ihm neben der Ethik anzuerkennenden Bestrebungen in Logik und Physik ihre Berechtigung aus der Förderung, welche sie der Ethik leisten, herleiten müssen.

1. Logik (Kanonik).

Der Geist des Sokrates, der die Lebenstüchtigkeit des Menschen von der Erkenntniss der Welt, in welcher sich das Leben abspielt, abhängig sein lässt, war auch in Epikur lebendig; daher hielt er es für besonders wichtig, über das menschliche „Erkennen“ sich klar zu werden, den Anspruch auf Wahrheit, welchen es erhebt, durch Auffinden eines sicheren Maassstabes (κανών, κριτήριον τῆς ἀληθείας), an dem alle Behauptungen gemessen werden können, zu erproben und dadurch gegen skeptische Vorstösse, wie sie schon von den Sophisten auf das Erkennen überhaupt gemacht waren, mit Erfolg zu vertheidigen.

Alles Erkennen der Welt führt auf das Wahrnehmen zurück, Wahrnehmung ist der Ausgangspunkt aller Erkenntniss; was über-

haupt der Mensch an Allgemeinvorstellungen und Begriffen, deren sprachlicher Ausdruck das Wort ist, besitzt, ist ihm aus Wahrnehmungen erwachsen und abgeleitet. Von einer, die Begriffe selbstthätig gewinnenden, menschlichen Vernunft, die Platon eingeführt und Aristoteles, wenn auch weniger sicher und unbeirrt, festgehalten hatte, wusste Epikur nichts; ihm war die Wahrnehmung Quelle aller Erkenntniss. Wahrnehmung ist das getreue Bild des Gegenstandes in der Welt, in ihr liegt nichts Täuschendes; der Irrthum findet sich nur in den Meinungen über den Gegenstand, der in der Wahrnehmung selbst getreu wiedergegeben ist. Epikur fusste dabei auf Demokrits Lehre vom Wahrnehmen als dem Aufnehmen getreuer kleiner, vom Gegenstande in der Welt sich loslösender und in die Seele einziehender Modelle (εἴδωλα) des Gegenstandes. Den Allgemeinvorstellungen und Begriffen, die durch Denkarbeit (λογισμῷ) auf Grund der Wahrnehmungen entstehen, sowie den Urtheilen (δόξαι) über die wahrgenommene und denkend verarbeitete Welt kann nur Wahrheit zukommen, wenn sie von dem, in der Wahrnehmung Gegebenen nicht abweichen; ob sie wahr sind, das kann nur die Wahrnehmung entscheiden, sie ist der Massstab (Kriterium) aller Wahrheit; die Denkarbeit des Menschen ist also eine rein formale, sie liefert nicht, wie Platon und Aristoteles behaupten, selber etwas zum eigentlichen Erkenntnissinhalt. Auch die Urtheile des Menschen, welche über das, was unmittelbar wahrgenommen ist, hinausgehen und entweder die, dem Wahrnehmen entzogenen Gründe des Wahrgenommenen oder das erst in der Zukunft sich Bietende fassen wollen, also die „Hypothesen", haben ihren Wahrheitsmassstab an dem Wahrgenommenen in dem Sinne, dass ihr Inhalt, wenn er auch nicht, wie bei den Allgemeinvorstellungen, auf Wahrnehmungen zurückgeführt werden kann und mit diesen sich deckt, doch nicht mit dem Wahrgenommenen in Widerspruch stehen darf, soll er anders irgendwelchen Anspruch auf Wahrheit machen können.

Dass die Wahrnehmung, der sichere Grund und Massstab der Erkenntniss überhaupt, gegen alle Skepsis gefeit ist, und man daher nicht genöthigt ist, auch sie wiederum auf etwas Anderes, noch Sichereres zu gründen, liegt an ihrer augenfälligen Klarheit (ἐνάργεια), die jeden Zweifel ausschliesst und uns unmittelbare Gewissheit giebt.

2. Physik.

Für die Lebenstüchtigkeit des Menschen ist es aber nicht nur wichtig, woran er als Erkennender sich in dem Schwanken der Meinungen sicher halten könne, sondern nicht weniger kommt nun auch für ihn eine klare Anschauung von der Welt, in der er lebt, in Betracht, damit er nicht in seiner Lebensführung von abergläubischen Meinungen gestört und durch sie in der Erreichung seines Lebenszieles, der Glückseligkeit, gehemmt werde. Unter abergläubischer Weltauffassung versteht Epikur die Meinung, dass das Weltgeschehen durch das Walten der Götter bestimmt sei, dass die Götter sich in den Verlauf des Menschenlebens einmischen und alles Geschehen in der Welt in seinem letzten Grunde aus Zwecken (teleologisch) zu verstehen sei. Wie Epikur in der Logik von keiner Einmischung einer selbstthätigen Vernunft in den Verlauf der Erkenntniss wissen wollte, so lehnte er in der Physik jede Einmischung selbstthätiger Zwecke und Götter in den Verlauf der Welt ab und stellte sich auch in diesem Punkt der platonisch-aristotelischen Philosophie entgegen.

Jede Teleologie („Zunge und Ohren sind nicht da, damit wir schmecken und hören, sondern, weil sie da sind, schmecken und hören wir") und jede religiöse Weltansicht hemmt nach Epikur die Lebenstüchtigkeit des Menschen, da sie ihn durch die, aus ihnen entspringende Furcht vor den Göttern zum Schlechten verleiten („tantum religio potuit suadere malorum" singt Lucretius). Gegen sie fand nun Epikur genügenden Rückhalt in der Atomistik Demokrits, insofern diese alles Wirkliche als Raumgegebenes und das Geschehen als rein mechanisches auffasste und ausdrücklich die teleologische Betrachtung des Weltgeschehens verwarf. Epikur vertrat Demokrits Lehre von der Weltentstehung und der strengen Nothwendigkeit des mechanischen Weltgeschehens. Dass sie ihm aber nur als Hülfe gegen teleologische und religiöse Weltauffassung Werth hatte, nicht aber als wissenschaftliches System von ihm hochgehalten ward, ist ersichtlich aus seinen zwei Abweichungen von der demokriteischen Lehre. Erstens führt er, unbekümmert um die von Demokrit so streng festgehaltene und zum Angelpunkt seines Systems gemachte mechanische Nothwendigkeit aller Veränderung, den Beginn der Weltbildung durch das Abweichen fallender Atome von der senkrechten Falllinie nicht, wie Demokrit, auf das

Anprallen und seitwärts Abprallen der ungleich schnell fallenden, verschieden schweren Atome zurück, sondern sucht den Grund des Abweichens in einer „freien“ That der Atome, lässt also das Abweichen einen Zufall, den Demokrit ja so energisch für das Weltgeschehen verwarf, sein. Während er diese Abweichung von Demokrits Lehre in Betreff des Raumindividuums seinem Begriffe von der Freiheit des Menschenindividuums nachbildete, trug er in der anderen Abweichung dem Götterglauben des Volkes Rechnung, indem er in den leeren Zwischenräumen (Intermundien) der demokriteischen gleichzeitigen Welten die Götter unterbrachte, wo diese, ohne sich um die Welten zu kümmern und auf sie einwirken zu können, ein seliges selbstgenügsames Dasein führen.

Was das menschliche Individuum angeht, so hat Epikur, während er das Raumindividuum „Atom“ nur im Anfang der Weltentwicklung ausser dem Gesetze mechanischer Nothwendigkeit stellte, der Seele, die er, wie Demokrit, körperlich fasste, diese Ausnahmestellung überhaupt eingeräumt; sie ist der Nothwendigkeit, dem von Aussen wirkenden eisernen Zwange mechanischen Geschehens nicht unterworfen, und ihre Wahlfreiheit ist eine schlechthin unbedingte, ursachlose. Daher ist Epikur der erste Vertreter des Indeterminismus, welcher die Willensentscheidung zwischen verschiedenem Möglichen als schlechthin unbedingt, d. h. als Zufall ansieht; Epikur meinte nur so die Selbstständigkeit, die „Unabhängigkeit“ des sittlichen Individuums, wie sie seit Sokrates gefordert wurde, sichern zu können.

3. Ethik.

Wie allen Griechen, so war auch dem Epikur der tüchtige (tugendhafte, gute) Mensch derjenige, welcher in sich die Gewähr der Glückseligkeit hat. „Tugend“ heisst Tüchtigkeit zur Erlangung der Glückseligkeit, darin stimmen alle Griechen überein, und das höchste Gut, das Ziel alles Strebens, ist ihnen Glückseligkeit. Aber, während Aristoteles das eigentliche Wesen der Glückseligkeit in der Vernunftthätigkeit des Menschen suchte und Lust nur für die ausnahmslose Erfüllung der Thätigkeit ansah, erklärt Epikur, der bei den Kyrenaikern zu Gast gewesen ist, das höchste Gut sei die Lust, denn sie allein werde um ihrer selbst willen, alles Andere aber, was begehrt werde, um der Lust willen, die es bringe, be-

gehrt; wer da meint, dass die „Tugend“ um ihrer selbst willen erstrebt werde, täuscht sich, sie ist nur, wie alles übrige „Gute“, eben als zur Glückseligkeit d. h. zur Lust nütze (λογισμῷ τοῦ συμφέροντος) das Erstrebenswerthe.

Die Frage, „wer ist der zur Glückseligkeit schlechthin Tüchtige?“ oder, wie Epikur mit sokratischem Anklange sagt, „wer ist der Weise?“ erhält die Antwort: der „Weise“ ist derjenige, welcher, frei auf sich allein gestellt, in einsichtsvoller Berechnung sein Leben derartig führt, dass er für sich das Unlustbringende vermeidet und das Lustbringende geniesst. Nicht Jeder kann ein „Weiser“ werden, aber wer die Anlagen dazu hat, kann es werden durch Belehrung und Uebung, die beiden nothwendigen Mittel, um zur „Tugend“ zu gelangen. Der Weise aber ist auch der weit Aussehende, welcher nicht nur den ersten kommenden Augenblick mit seiner möglichen Lust, sondern auch die etwaigen, aus dem Lustgenuss fliessenden, üblen Folgen bei seiner Entscheidung in Berechnung zieht; denn die Einsicht in das Leben lehrt, dass viel Lust wegen der folgenden Schmerzen gemieden werden muss, will man anders glückselig sein, und dass überhaupt nicht die „bewegte“ Lust (ἡδονὴ ἐν κινήσει), sondern die „ruhige“ Lust (ἡδονὴ καταστηματική) die höchste ist. Die nothwendige Voraussetzung für die letztere bildet die Unabhängigkeit von den Einflüssen der umgebenden Welt und von den in der Seele auftauchenden Begierden d. h. die völlige Ungestörtheit (ἀταραξία) im freien, einsichtsvollen Streben nach Glückseligkeit, welches sich eben selbstherrlich der Umgebung, sowie der eigenen Begierden soweit bedient, als sie in Wahrheit zur Glückseligkeit nütze sind. Ueber Letzteres belehrt die Einsicht und zeigt, dass die Beschränkung der Bedürfnisse auf das zum Dasein Nothwendige (s. Sokrates' Bedürfnisslosigkeit) und das Leben in engstem Freundeskreise das Nützlichste d. h. die Glückseligkeit am sichersten Schaffende sei: „Selig, wer sich vor der Welt ohne Hass verschliesst, einen Freund am Busen hält und mit dem geniesst“. Der Weise wird „bei Wasser und Brod mit Zeus um die Glückseligkeit wetteifern“, und wenn er gleich den fröhlichen Genuss nicht von sich weist, so bleibt er doch immer Herr über ihn. Vor Allem aber gilt es für den Weisen, von all der Unlust und den Schmerzen, welche über den Menschen kommen, sich frei zu halten, denn die Schmerzlosigkeit

birgt schon die höchste Lust in sich. Vor Unlust und Schmerz aber bewahrt die Einsicht in Leben und Wirklichkeit, so dass wir uns selbst nicht vor dem Tode fürchten, denn wir wissen, dass wir nur dies Leben leben, und der Tod geht uns selber daher nichts mehr an. Und ebenso werden die Wissenden nicht die Thorheit begehen, über vergangenes Unglück noch weiter Schmerz zu empfinden, aber sie werden gegenwärtigen Schmerz durch Hoffnung auf bessere Zeiten überwinden. Auch von der Betheiligung am Staatswesen, welches freilich mit seinen Rechtsbestimmungen als eine dem Einzelnen nützliche Einrichtung von den Menschen selber aufgerichtet ist, wird man lieber absehen, da sie meistens doch die Seelenruhe hindert und daher zur Glückseligkeit nichts beiträgt (λάθε βιώσας „lebe still für dich"); jedoch mit dem Freunde, der uns wahrhaft nützt, ein selbstgenügsames Leben führen, erscheint nach dem λογισμός τοῦ συμφέροντος zweckmässig.

c. Die Stoiker.

Der Begründer der Schule, welche in der Halle der στοὰ ποικίλη gehalten und daher die stoische genannt wurde, ist Zenon von Kition (340—268); sein Schüler und Nachfolger Kleanthes, der auch durch seinen monotheistischen Hymnus auf Zeus bekannt ist; ihm folgt als Schulhaupt Chrysippos, ein fruchtbarer Schriftsteller, der für die Verbreitung der stoischen Weltanschauung von hervorragender Bedeutung wurde und die stoische Lehre auch erst zu einem System zusammenschloss. Die stoische Schule ist neben der akademischen, peripatetischen und epikureischen die vierte grosse Lehrrichtung, welche in Athen ihren Boden fand und durch manches Jahrhundert bis weit in die römische Kaiserzeit hinein bestand, indem auch sie besonders guten Nährboden in der römischen Welt antraf. Mit dem Epikureismus hat sie den praktischen Zug gemein, so dass auch von ihr alle sonstige Forschung in den Dienst der ethischen gestellt wird; indessen steht bei ihnen die logische und physische Forschung in höherer Achtung und Pflege, als bei Epikur.

1. Logik.

Wie Epikur, so war den Stoikern daran gelegen, einen Massstab (Kriterium) der Wahrheit zu finden, um damit auch den Zweifel an ethischen Ueberzeugungen und Grundsätzen überwinden

zu können. Zu diesem Zwecke untersuchen auch sie das Erkennen und finden, gleichwie Epikur, den Quell aller Erkenntniss in der Wahrnehmung, sind also, wie er, als Erkenntnisstheoretiker Sensualisten. Die Seele ist ihnen eine Wachstafel, welche vermittelst der Sinne Eindrücke, die Wahrnehmungen, empfängt, und auch ihnen entstehen die Allgemeinvorstellungen rein mechanisch durch das Zusammentreten dieser, in der Seele als Vorstellungen verharrender Wahrnehmungen und deren Theile. Dieser Seeleninhalt wird dann vom Denken in Urtheile und Schlüsse verarbeitet, ohne dass das Denken (auch hierin stimmen sie mit Epikur überein) etwas an Erkenntnissinhalt hinzubrächte (gegen Platon-Aristoteles). Urtheil und Schluss können wahr und falsch sein, niemals aber liegt eine Täuschung schon in der Wahrnehmung und Vorstellung sowie ihren mechanischen Gebilden, den Allgemeinvorstellungen; die letzteren nennen die Stoiker, weil in jeder Seele das mechanische Bilden aus gleichem Material, den Wahrnehmungen, dasselbe Gebilde zur Folge haben muss, auch gemeinsame Allgemeinvorstellungen (κοιναὶ ἔννοιαι).

Da das Denken für das Wissen zwar nur rein formale Bedeutung hat, aber doch die Art der denkenden Verarbeitung des Wissensstoffes nicht gleichgültig ist, (denn sonst gäbe es nur wahre Urtheile und richtige Schlüsse), so ist es verständlich, dass sich die Stoiker mit der Untersuchung des Urtheilens und Schliessens beschäftigen, um in die Denkarbeit und ihre richtige Art sich Einsicht zu schaffen, eine Untersuchung, die Epikur, obwohl er dieselbe Nöthigung hätte spüren sollen, achtlos bei Seite liess. In Betreff des Urtheils nehmen die Stoiker die Untersuchungen der Peripatetiker über das hypothetische und disjunctive Urtheil, welche beide als zusammengesetzte, dem kategorischen als dem einfachen gegenübergestellt werden, auf; und in Betreff des Schlusses suchen sie die dadurch sich erweiternde Syllogistik in all' ihren einzelnen Schlussformen auszugestalten. Sie, die das Denken nur als eine formale Thätigkeit am Wissensstoff ausgeben, haben durch diese ihre „logischen" Arbeiten die formale Logik aus der Taufe gehoben.

Wenn nun Wahrheit und Irrthum allein in der denkenden Verarbeitung des Wissensstoffes, den Urtheilen und Schlüssen, gleichmässig sich finden, so kann der Massstab der Wahrheit, d. i.

der Erkenntniss des Wirklichen nach den Stoikern nicht im Denken liegen, sondern muss in dem, was als Denkstoff sich bietet, der Wahrnehmung, Einzelvorstellung und Allgemeinvorstellung, aufgefunden werden. Um aber, was sie hier aufstellen, zu verstehen, muss eine andere stoische Lehre erst vorweg genommen werden, nämlich die stoische reine Unterscheidung von Sein und Bewusstsein, von Seiendem und Bewusstseinsinhalt, wie sie vor ihnen niemals, so Viele sie auch vorbereitet haben, aufgestellt worden ist. Wahrnehmung und Vorstellung ist etwas Anderes als das Wahrgenommene und Vorgestellte, Wahrnehmung—Vorstellung vom Seienden etwas Anderes als das Seiende: jene ist in der Seele, dieses aber ausser der Seele. Die Stoiker haben durch diese Unterscheidung zu der psychologischen Erkenntnisstheorie besonders mitgewirkt, welche bis in's 19. Jahrhundert hinein die herrschende geblieben ist. Ob die Wahrnehmung—Vorstellung ihrem Vorgestellten oder Seienden thatsächlich entspricht, ist ihnen nicht schon, wie noch Epikur meint, durch die Thatsache der Wahrnehmung — Vorstellung festgestellt, da ja auch Illusionen und Träume Wahrnehmung—Vorstellung sind: Wahrnehmung kann also auch nicht der Massstab der Wahrheit sein (gegen Epikur). Aber doch muss er an ihr, sobald sie dem Wirklichen entspricht, entdeckt werden, denn sie ist das Ursprünglichste im Erkenntnissvorgang und es giebt nichts mehr hinter ihr, auf das man bei der Suche nach einem Wahrheitsmassstab zurückgehen könnte. Die Wahrnehmungen—Vorstellungen scheiden sich nun nach den Stoikern in der That in zwei Gruppen, von denen die eine durch ihre Eigenart der Seele die „Zustimmung" (συγκατάθεσις), die freilich niemals, da sie auf „freier" Entscheidung beruht, erzwungen werden kann, doch gleichsam abdringt, die andere aber nicht: die Zustimmung nämlich, dass man in der betreffenden Wahrnehmung oder Vorstellung das Wirkliche thatsächlich „ergriffen" habe (φαντασία καταληπτική). Die der „wahren" Vorstellung eigenthümliche Beschaffenheit, jene Zustimmung zu erwirken, nennen die Stoiker dem entsprechend das καταληπτικόν, und in ihm sehen sie das Kriterium der Wahrheit überhaupt; dieses καταληπτικόν haben auch die, der „Empirie" noch zugehörigen κοιναὶ ἔννοιαι der Menschen, die ja noch nichts von Denkarbeit an sich tragen, sondern rein mechanisch aus Einzelvorstellungen entstanden sind. Irrthum aber

entsteht dann, wenn gewissen Vorstellungen, die nicht diesen kataleptischen Zug an sich tragen, also nicht „wahre“ sind, doch „zugestimmt“ wird, als ob sie Seiendes darstellen. Nur die frei von Affecten dastehende Seele verfällt dieser irrenden Zustimmung nicht.

2. Physik.

Wie bei Epikur, so zeigt sich auch bei den Stoikern in ihrer Weltanschauung gegenüber dem spiritualistisch gesinnten Aristoteles ein voller, bewusster Rückschlag zum naiven Bewusstsein der früheren Philosophen, welchem die Anschaulichkeit Merkmal alles dessen ist, was Anspruch auf Wirklichkeit machen kann. Im Gegensatz zu Aristoteles haben daher auch sie betont, dass alles Wirkliche Körperliches sei, und zwar gingen sie in diesem ihrem Materialismus so weit, dass sie nicht nur die concreten Individuen, Ding und Seele, sondern auch deren viele Eigenschaften, welche an diesen Concreten auftreten und schwinden, selber für Körper, die eintreten und herausgehen, ausgeben: so sind Farbe und Wärme u. s. f., sowie andererseits Weisheit und Gerechtigkeit u. s. f. Körper.

Im Gegensatz zu Epikur und seiner atomistischen Denkweise, die sich in dem selbstherrlichen und selbstgenügsamen Leben des epikureischen „Weisen“ vollendete, macht sich bei den Stoikern der leitende Gedanke geltend, dass die Welt eine Einheit, ein grosses Ganze sei, dem das einzelne Seiende als fester Theil zugehöre, so dass es nur durch diese Zugehörigkeit das Sein habe. Dieser Gedanke war es, den der Ephesier Heraklit geltend gemacht hatte, und daher wurde er der Gewährsmann und Führer der Stoa in der metaphysischen Frage, so dass die Stoiker die durch Sokrates zurückgedrängte kosmologische Behandlung der Weltfrage wieder voll aufnahmen, zugleich aber durch den Einfluss des Aristoteles die, von Sokrates eingeführte teleologische Weltbetrachtung, welcher ja auch die herakliteische Philosophie selber durch ihren pantheistischen Zug entgegenkam, hereinnahmen.

Den Stoikern ist also die Ur-Sache der Welt das Feuer (πνεῦμα πυρῶδες, Feuerhauch); aus ihm entstehen die anderen 3 Elemente (die 4 Elemente des Empedokles waren seit Platon allgemein angenommen als die Bestandtheile der Wahrnehmungswelt),

Luft, Wasser, Erde. Aber in Feuer wandeln diese sich wieder zurück und das Zurückgehen der aus den 4 Elementen zusammengesetzten Welt in Feuer (ἐκπύρωσις — Weltbrand) ist immer gefolgt von einer neuen Weltgestaltung aus Feuer; in unaufhörlichem Wechsel kommen und gehen Welten, doch die Ur-Sache, das Feuer, bleibt ewig. Indess für die Stoiker, denen die Ethik im Mittelpunkt ihres Interesses stand, kam bei ihrer metaphysischen Untersuchung besonders die andere Seite der herakliteischen Ur-Sache in Betracht, kraft der sie sich als die Ursache der Harmonie des nach unverbrüchlichen Gesetzen in Nothwendigkeit ablaufenden Weltgeschehens und demnach als Weisheit, als alles durchwaltende Vernunft (λόγος) oder Gott erweist. Dabei konnten sie dann auch die von Aristoteles ausgebildete teleologische Weltbetrachtung ohne allen Zwang aufnehmen, obgleich dies freilich, wenn sie an Heraklits Auffassung festhielten, doch wieder gegen Aristoteles auslaufen musste, bei welchem die Transcendenz Gottes und die Scheidung von Form und Stoff zu einem Gegensatz zwischen Nothwendigkeit (ἀνάγκη) und Zweck (τέλος) geführt hatte. Gemäss dem Pantheismus, den die Stoiker lehrten, konnte von einem solchen Gegensatze nicht die Rede sein: Gott ist Ur-Sache und Ursache von Allem, was ist, alles Geschehen ist sein Geschehen und sein Wirken, und es ist Nothwendiges und Zweckgesetztes zugleich bis auf das letzte Tüpfelchen; die mechanische (causale) und teleologische Weltbetrachtung decken sich völlig, denn Gott und Welt sind Eines. Weil die Welt, wie Feuer, so Vernunft ist, herrscht in ihr zweckgemässe Ordnung, die sich als das, jedes einzelne Geschehen bestimmende Gesetz (ὁ νόμος ὁ κοινός) kundgiebt, so dass Jegliches in der Welt in seinem Sein und Werden einerseits der Alles leitenden Vorsehung, andererseits der Nothwendigkeit (ἀνάγκη) und dem unausweichlichen Schicksal (εἱμαρμένη, fatum) unterstellt ist. Zufall giebt es nicht in der Welt und der Schein der Ursachlosigkeit eines Ereignisses beruht auf der mangelnden Einsicht des Menschen in die Verursachung. Ein Jegliches also in der Welt ist zweckgesetzt und ein Jegliches ist verursacht, und grade der streng nothwendige Gang des Weltgeschehens ist die Bestätigung des vernunftgeleiteten d. i. zweckgesetzten Weltgeschehens.

Der Pantheismus zerfiel den Stoikern aber doch wieder, indem sie das Wirken der zwecksetzenden Weltvernunft in der

Welt sich klar machen wollten, und er musste zerfallen, auch wenn nicht Aristoteles mit seiner Scheidung von Form nnd Stoff, von Thätigem und Leidendem voraufgegangen wäre.

Als das Wirkende, Gestaltende und Leitende ist bei den Stoikern, ohne dass sie sich dessen klar bewusst werden, doch die Ur-Sache ein Besonderes neben demjenigen, welches die Wirkung, Gestaltung und Leitung an sich erfährt, und ist als solches der, die Welt der Dinge durchfliessende Lebensquell (λόγος σπερματικός), der sich in der Mannigfaltigkeit der Einzeldinge in mannigfaltiger Weise (λόγοι σπερματικοί) geltend macht als der alles Einzeldasein tragende Feuergeist (πνεῦμα πυροειδές). So steht das Wirkende, ähnlich der aristotelischen Form, neben dem Stoff, der die Wirkung erfährt, da. Der Grund, dass dieser Pantheismus (Gott ist das Wirkende und auch das Gewirkte selber) zerfallen musste, ist derselbe, welcher es dem Hylozoismus angesichts der augenfälligen Thatsache, dass neben der Ur-Sache noch andere Sachen in der Welt sich finden, unmöglich machte, die anderen Sachen doch nicht als „andere“, sondern nur als eigenthümliche Gestaltungen der Einen Ur-Sache zu begreifen.

Die Sonderstellung der Ur-Sache, Feuergeist, „neben“ oder, was hier dasselbe sagt, „in“ der Welt der Dinge wiederholt sich im Kleinen bei der stoischen Lehre vom Menschen, dem Mikrokosmus, wie ihn die Stoiker gegenüber der Welt (μακροκόσμος) nach dem Vorgange des Aristoteles nennen. Der Mensch besteht aus Seele und Leib, jene ist Feuergeist, welcher den Leib durchwaltet und zusammenhält, und in den einzelnen Leibes-Gliedern ist er als verschiedene Lebenskraft (Lebensgeister) thätig. Die Menschenseele ist in ihrem Grunde dem göttlichen Feuergeiste wesensgleich, Pneuma von seinem Pneuma und daher auch von dem Alles beherrschenden Gottwesen abhängig: ein Gedanke, der für die stoische Ethik fruchtbar wird. Die Menschenseele zerfällt gemäss der verschiedenen Thätigkeit des Feuergeistes im Menschen in acht verschiedene Theile, von denen eines, das führende und die Einheit der Menschenseele bedingende Pneuma, die Vernunft (νοῦς oder λογισμός, τὸ ἡγεμονικόν) ist, dem die anderen sieben, die fünf Sinne, Zeugungskraft und Sprachvermögen, unterstellt sind.

Ueber die Dauer der Seele lehren die Stoiker übereinstimmend, dass die Seele wenigstens beim Untergang derjenigen Welt, in der sie gerade lebt, aufhören und, wie alles Andere, in die Welt-Ur-Sache, den göttlichen Feuergeist, zurückgehen müsse; die Einen lassen dabei bis zu diesem Weltuntergange alle Seelen, die Anderen nur die Seele des Weisen fortdauern.

3. Ethik.

Unter zwei leitenden Gedanken steht die stoische Ethik, unter dem herakliteischen Pantheismus und dem aristotelischen Dualismus von „Thätigem" und „Leidendem", zwei Gedanken, die an sich unvereinbar, auch bei ihrer gleichzeitigen Anwendung auf die Lebensführung die stoische Ethik widerspruchsvoll erscheinen lassen; zwar wurden die Stoiker selber sich dieses Widerspruches desshalb nicht bewusst, weil sie, je nachdem es passte, das eine Mal nur dem einen, das andere Mal nur dem anderen Gedanken folgten. Zudem machten sich noch zwei Einflüsse, ein eleatisch-megarischer und eine kynisch-platonischer geltend, von denen der erstere (das Seiende ist das Gute) dem Pantheismus, der letztere aber (Gegensatz von Vernunft und Lust) dem Dualismus zur Seite trat.

Die megarische Lehre, dass das Seiende das Gute sei, führte, im Verein mit dem herakliteischen Pantheismus von der Alles seienden Weltvernunft, zu der stoischen Lehre, dass die Glückseligkeit, die aus dem „Guten" quillt, in dem Walten der Weltvernunft begründet und dass glückseliges Leben ein gemäss dieser Weltvernunft, dem Seienden (φύσις), geführtes Leben sei (φύσει ὁμολογουμένως ζῆν). So nahmen denn die Stoiker von Heraklit auch den Gedanken an, dass die Lebensführung des Menschen dem Weltvernunft-Gesetze entsprechen und nicht nach der Neigung des Einzelnen sich bestimmen müsse. Aber sie begingen hier auch, wie Heraklit, eine Folgewidrigkeit, so dass, obgleich sie wohl noch bewusster, als dieser, den in unverbrüchlicher Nothwendigkeit gemäss der waltenden Vernunft ablaufenden Gang alles Geschehens hervorhoben, ihre Lehre vom geraden Wege abschwenkte. Dies war freilich nöthig, wenn von einer Lebensführung des Menschen, die das Erreichen oder Nichterreichen der Glückseligkeit von dessen eigenem Handeln ab-

hängig wissen will, die Rede sein sollte; schwenkte die Lehre an diesem Punkte nicht von dem pantheistischen Wege ab, so trat der folgerichtige Gedanke ein, dass, wenn im vernunftgemässen Leben die Glückseligkeit liegen soll, das Menschenleben ohne Weiteres und ausnahmslos ein glückseliges ist, weil die Weltvernunft Alles sein soll und alle Veränderung, also auch alles Menschenleben als ihr alleiniges Werk gelten muss. Grundsätze der Lebensführung aufstellen, also um eine Ethik sich bemühen, das hatte von dem pantheistischen (fatalistischen) Standpunkte aus gar keinen Sinn, da jede Möglichkeit eines unglückseligen d. h. unvernünftigen Lebens der Menschen ausgeschlossen erscheinen musste.

Die Stoiker schwenkten hier aber, wie Heraklit, ab und stellten sich auf den, mit dem Pantheismus und Fatalismus unvereinbaren, auch die ganze übrige griechische Ethik selbstverständlich beherrschenden Gedanken, dass der Mensch der Schmied seines eigenen Glückes sei und seine Handlungen von sich aus bestimme. Das Leben des Menschen ward damit vor die zwei Möglichkeiten, der Weltvernunft gemäss oder ihr nicht gemäss zu sein, gestellt; von dem freien Entschluss des Einzelnen hing es ab, welche der beiden Möglichkeiten verwirklicht würde. Den Grund dieser zwei Möglichkeiten aber fanden die Stoiker darin, dass zwei ethisch entgegengesetzte Seiten der menschlichen Seele für die freie Entscheidung den Stoff liefern können, das „Thätige“ und das „Leidende“. Dieser aristotelische Dualismus erhielt nun durch kynisch-platonischen Einfluss ein besonderes Aussehen, so dass zwar als das „Thätige“ die Vernunft mit ihrem Wissen und ihrer Einsicht, als das „Leidende“ aber die Gefühlserregungen, Lust und Schmerz mit den an sie geknüpften Vorstellungen und Meinungen, begriffen wurde; Lust und Schmerz hiessen bei den Stoikern daher auch „die leidenden Zustände“ (πάθη) der Seele. Die Ueberlegung, dass die Vernunft des Menschen das, dem eigentlichen Sein, der Weltvernunft, Gleichartige sei, knüpfte dann wiederum an den Gedanken an, dass das Seiende, also die Weltvernunft, das Gute sei; sie liess es nun als selbstverständlich erscheinen, dass, da doch das eigentliche Wesen des Menschen auch Vernunft sei, das glückselige, der Weltvernunft entsprechende, „gute“ Leben des Menschen eben das seinem eigenen Sein (Ver-

nunft), „sich selbst“, entsprechende Leben bedeute. Und nun konnten die Stoiker lehren, dass derjenige, welcher in freiem Entschluss das von seiner eigenen Vernunft Erkannte als Lebensinhalt erwählt, d. h. nach ihr handelt, der tüchtige oder tugendhafte, also seiner Glückseligkeit gewisse Mensch sei und damit eben sich in seinem eigentlichen Sein (Vernunft) selber zur Geltung bringe. Die Bedingung der Tugend ist demnach die Entwicklung der Vernunft oder das Wissen vom Guten oder Seienden, d. i. die Erkenntniss, dass auch der Mensch nur ein Theil der Weltvernunft oder des Weltfeuers sei, dessen gesetzmässiger Ordnung nachzuleben, die Schuldigkeit (καθῆκον) des Menschen sei. Dem Weltgesetze freiwillig folgen, freiwillig sich der individuellen Selbstherrlichkeit begeben und der Weltvernunft gehorchen, heisst allein tugendhaft leben. Es giebt ja auch Handlungen, welche ohne Freiwilligkeit, d. i. ohne die Zustimmung (συγκατάθεσις) des handelnden Menschen geschehen und doch den Bestimmungen der Weltordnung als äussere Geschehnisse gerecht sind (καθήκοντα); aber tugendhafte Handlungen (κατορθώματα) sind doch nur die, welche in freiwilligem Gehorsam gegen die Weltordnung, also unter Zustimmung des Handelnden geschehen. Ohne Einsicht in das eigentliche Sein und Gute aber sind tugendhafte Handlungen nicht möglich. Die Tugend ist auf die Einsicht in das Gute gegründet, daher heisst der Tugendhafte auch der „Weise“; und andererseits geht das Laster aus Einsichtslosigkeit, irrender Meinung und falschen Vorstellungen hervor, daher heisst der Lasterhafte auch der „Thor“. Soweit nun tugendhaftes Handeln durch Einsicht in das Gute begründet wird, ist nach den Stoikern die Tugend lehrbar und durch Unterricht zu gewinnen; aber der Unterricht allein genügt nicht, um zur Tugend zu kommen. Mit Aristoteles, dessen Dualismus sie für ihre Ethik sich zu eigen gemacht hatten, stimmen sie überein, dass ohne Uebung (ἄσκησις) Tugend nicht möglich sei. Sie heben den, im Menschen waltenden Gegensatz der Vernunft und der leidenden Zustände (πάθη) hervor und fordern ausser der Einsicht für die sittliche Tüchtigkeit das Unbeeinflusstsein von den πάθη, von Lust und Unlust, die Apathie (ἀπάθεια), welche eben von dem Einsichtigen erst durch Uebung, d. i. durch Niederkämpfen und Wirkungslosmachen der πάθη gewonnen werde. Die Uebung ertödtet den Einfluss der



Gefühlserregungen: daher schreibt es sich, dass von den Stoikern das Wort „Askese“ (ἄσκησις = Uebung) den noch heute geltenden Sinn bekommen hat. Ohne Apathie giebt es keine Tugend, und da die Einsicht in das Gute wiederum stets die eine Bedingung der Apathie ist, also immer mit gesetzt ist, wo Apathie sich findet, so kann nun der Stoiker kurzweg sagen, die *Apathie* sei die *Tugend*. Wohl erkannten die Stoiker, dass kein Mensch aller leidenden Zustände ledig sein könne; Apathie bedeutet also nicht *Fehlen* der πάθη, sondern nur *freisein* als *handelnder* Mensch von allem und jedem Einflusse derselben; in diesem Sinne sind die πάθη eben für den „Weisen“ in der That nicht vorhanden, er handelt ausschliesslich *nach reiner Vernunft*.

Wegen des praktischen Gegensatzes, in dem Vernunft und πάθη, also im Besonderen auch die Lust, stehen, begreift man, dass die Stoiker im Einverständniss mit den *Kynikern* die Lust als Ziel tugendhaften Strebens verwarfen und dem *aristippisch-epikureischen* Satze, die Lust sei selber die Glückseligkeit, alle Berechtigung absprachen. Vielmehr die *Tugend*, sagten sie, ist die *Glückseligkeit*; die Tugend ist das Gut, wonach der Mensch streben muss, und seine eigene „Natur“ treibt zur Tugend (ἄγει πρὸς τὴν ἀρετὴν ἡμᾶς ἡ φύσις). Wer die Tüchtigkeit, die „Apathie“ gewonnen hat, der ist glückselig, und wenn dem Tugendhaften in seinem Leben Lust erwächst, so wird er sie zwar, wie auch den Schmerz, hinnehmen müssen, aber niemals in ihr erst seine Glückseligkeit finden.

Die Tugend ist den Stoikern streng genommen das einzige Gut, das Laster das einzige Uebel. Was man sonst noch Güter und Uebel nennt, das sind eigentlich nur günstige Umstände für Tugend und Laster; an sich betrachtet sind sie ethisch *Gleichgültiges* (ἀδιάφορα); in Ansehung ihrer Wirkung auf die ethische Entwicklung aber sind die ersteren *Erstrebenswerthes*, die letzteren *Abzuweisendes*, und daneben giebt es noch Anderes, das für die tugendhafte Lebensführung *überhaupt gleichgültig* ist.

Die Frage, ob es im strengen Sinn einen „Weisen“, d. h. einen Menschen gebe, der die Tugend, d. i. die dauernde Beschaffenheit (*διάθεσις*), in Apathie vernunftgemäss *zu* leben, besitze, haben die Stoiker verneint. Der „*Weise*“ bleibt ein Ideal für den Menschen; daraus ergab sich die Folgerung, dass die volle

Glückseligkeit, die ja in der Tugend bestehen soll, selber nicht unter den Menschen zu finden sei, also auch ein Ideal menschlichen Strebens bleibe; die vielfachen Klagen der Stoiker über die Verworfenheit der Menschheit stehen damit in Uebereinstimmung. Den nach Glückseligkeit, d. h. nach der Tugend „Strebenden“, welche sich zwischen dem Lasterideal, dem reinen Thoren, und dem Tugendideal, dem reinen Weisen, finden, dient aber endlich nicht nur Unterricht und Uebung, sondern auch das physische Uebel, das sie erfahren, als Förderungsmittel, insoweit es als eine Strafe, die zur Besserung leitet, sich geltend macht. Auf diese Weise suchten die Stoiker, nach deren Lehre Alles durch die göttliche Vernunft, das Gute, kommt, eine Rechtfertigung Gottes (Theodicee) angesichts des physischen Uebels zu geben; und auch an die Theodicee gegenüber dem moralischen Uebel machten sie sich, indem sie dieses Uebel aus der, dem Menschen als Theilvernunft im Gegensatz zu der vollen göttlichen Vernunft nothwendig anhaftenden Unvollkommenheit herleiteten und zugleich die Nothwendigkeit des Lasters dadurch begründeten, dass Tugend nur im Gegensatze zu Laster bestehen könne.

Die Anerkennung, dass es Vieles in der Welt gebe, was ein Förderungsmittel der Tugend und daher erstrebenswerth sei, wies die Stoiker, so sehr auch ihre Grundlehre, der reinen Vernunft gehorsam zu leben, auf ein, aus der Welt zurückgezogenes Leben hindeuten mochte, doch wieder in diese Welt hinein. So verstehen wir das Doppelgesicht der stoischen Ethik, welche einerseits den reinen „Weisen“ sich auf sich selbst zurückziehen lässt und andererseits die „Strebenden“ doch in die Gesellschaft und die Welt verweist. Das Letztere begründen die Stoiker damit, dass alle Vernunftwesen nur Theile der Einen göttlichen Vernunft der Welt seien und daher die Verpflichtung haben, als Theile sich zusammenzuschliessen zu einer Gemeinschaft (πολιτικὸν σύστημα), was auch dem Triebe der eigenen Natur des Menschen entspreche (τὰ φύσει πολιτικὰ ζῶα). Freilich geht ihnen die so geforderte Lebensgemeinschaft von Vernunftwesen weit über Familie, Gemeinde und selbst Staat hinaus, so dass sie diesen engeren Gemeinschaften weniger Interesse entgegenbringen; denn jene umfasst ihnen alle Vernunftwesen (Menschen und Götter). Es lenkt sich damit der Blick der Stoiker insbesondere auf die Gemeinschaft

aller Menschen, und der Gedanke des Weltbürgerthums tritt zum ersten Mal bei ihnen auf, welcher Hellenen und Barbaren, Freie und Sklaven in gleicher Weise umfasst, so dass sie es als die, von der Weltvernunft dem einzelnen Menschen auferlegte Verpflichtung erkennen, allen Menschen mit gleicher Liebe und Gerechtigkeit zu begegnen.

d. Die Skeptiker.

Als fünfte philosophische Denkrichtung, die sich neben der platonischen, aristotelischen, epikureischen und stoischen seit dem dritten Jahrhundert v. Chr. G. bis in das dritte Jahrhundert n. Chr. G. in der griechisch-römischen Welt Geltung verschaffte, ist die skeptische zu verzeichnen, welche mit Pyrrhon aus Elis (gest. 270 v. Chr. G.), dem Zeitgenossen Epikurs und des Stoikers Zenon, anhebt; seine beiden Schüler waren Timon, der über die pyrrhonische Skepsis geschrieben hat, und Arkesilaos (gestorben 240 v. Chr. G.), welcher die Skepsis in die platonische Schule einführte und daher als Gründer der neueren Akademie genannt wird. Zu dieser gehörte als hervorragender Vertreter der Skepsis auch Karneades (gest. 130 v. Chr. G.), der durch seine eristischen Reden in Rom, als er im Jahre 156 sich dort als Mitglied einer atheniensischen Gesandtschaft aufhielt, sich berühmt machte. Der im ersten Jahrhundert v. Chr. G. in Alexandria lehrende Skeptiker Aenesidemos, welcher sich gegen die besonders von Karneades ausgeführte Wahrscheinlichkeitslehre wandte, hat seine Ansichten in „Pyrrhons Reden" niedergelegt; ihm folgten Agrippa und später der Arzt Sextus Empirikus (um 200 n. Chr. G.), dessen drei Schriften, „Abriss der Pyrrhonischen Philosophie", „Gegen die dogmatischen Philosophen" und „Gegen die μαθήματα" (Grammatik, Rhethorik, Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik) das einzige uns vollständig überlieferte Denkmal des alten Skepticismus sind.

Wie die epikureische und stoische, so folgt auch die skeptische Denkrichtung dem praktischen Zuge jener Zeit und erhält in den Augen ihrer Anhänger erst Werth, insofern sie als der sicherste Boden für die Glückseligkeit gilt. Diese nämlich, meinen sie übereinstimmend mit den Epikureern, könne allein aus der Ungestörtheit (ἀταραξία) der Seele hervorgehen, Ataraxie aber er-

gebe sich erst in vollendeter Weise, wenn der Mensch nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch von der auf ihn einwirkenden Welt unbeeinflusst sein Leben führe. Die Unsicherheit der Meinungen über das Wirkliche macht sich immer störend für die Lebensführung geltend und ist nicht anders zu überwinden, als durch den einfachen Verzicht auf alle Meinung über die Welt, denn ein sicheres Urtheil über diese, d. i. Wissen giebt es überhaupt für den Menschen nicht. Die φαντασία καταληπτική ist eine irrige Behauptung der Stoiker, und der einzig richtige Standpunkt bleibt die ἀκαταληψία, ἐποχή, ἀφασία, d. h. theoretisch unbeeinflusstsein von der umgebenden Wirklichkeit, so dass man die Möglichkeit, Wirkliches zu erfassen, schlechtweg verneint, mit allem Urtheil über die Wirklichkeit zurückhält und überhaupt garnichts aussagt. Wer diese theoretische Unabhängigkeit gewonnen hat, dem ist die Glückseligkelt sicher; er ist dann auch gleichgültig gegen Alles, was die Wissensgläubigen als äussere Güter und als Uebel zu erkennen meinen, da er auf dem Standpunkt steht, dass man auch darüber, was Gut und was Uebel sei, kein Urtheil haben könne; dann lebt er in der That völlig ohne Sorge und Mühe (ἀπραγμοσύνη) in Glückseligkeit, denn seine Tüchtigkeit oder Tugend ist das Unbeeinflusstsein überhaupt.

Diese Aufstellungen Pyrrhons bilden den gemeinsamen Gedankenzug der alten Skeptiker, wenn auch im Laufe der Zeit das Interesse sich mehr der logischen Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Wissens zuwandte und die ethische Frage weniger Beachtung fand. So hat Arkesilaos besonders gegen die stoische „wahre Vorstellung“ (φαντασία καταληπτική) gestritten sowie die Skeptiker gegen den Vorwurf in Schutz genommen, als ob sie, entgegen ihrem eigenen Grundsatze vom Nichtwissenkönnen, zu wissen behaupten, dass der Mensch gar nicht wissen könne; der Skeptiker behaupte so etwas garnicht, sondern ihm bleibe vielmehr auch dieses, ob der Mensch wissen könne oder nicht, unwissbar, d. i. zweifelhaft.

Karneades seinerseits nimmt ebenfalls den Kampf gegen die stoische Logik auf, und er sucht zugleich den schroffen Standpunkt des theoretischen Unbeeinflusstseins (ἐποχή), der sich im praktischen Leben ja doch nicht halten lässt, weil dieses trotz alledem von, für sicher gehaltenen Meinungen ausgeht, dadurch zu

mildern, dass er, wenngleich die Wahrheit ihm für unerreichbar gilt, als praktischen Ersatz die „Wahrscheinlichkeit“, die verschiedene Grade habe, einführt. Er meint dann, dass unter verschiedenen Vorstellungen diejenige immer die Richtschnur für das Handeln sein müsse, welche den höheren Grad von Wahrscheinlichkeit besitze.

Gegen diese gemilderte Form des Skepticismus wandte sich Aenesidemos und ging wieder auf die alte unverschnörkelte Skepsis Pyrrhons zurück (s. den Titel seiner Schrift „Pyrrhons Reden“). Ist seine Schrift selber uns auch nicht überliefert, so wissen wir doch durch Sextus Empirikus, dass er gegen die „dogmatischen“ d. i. die Wissensmöglichheit behauptenden Philosophen in zehn „Wendungen“ (τρόποι) seinen skeptischen Standpunkt von der Unmöglichkeit des Wissens entwickelte. In diesen „Tropen“ weist er darauf hin, dass die Eindrücke der wirklichen Dinge auf den Menschen in ihrer Wirkung (Wahrnehmung—Vorstellung) bedingt seien: einmal durch die körperliche und geistige Verschiedenheit des wahrnehmenden Menschen, der in seiner besonderen Beschaffenheit von gar Vielem abhängig sei, besonders auch von der überlieferten Meinung und eigener gewohnheitsmässiger Auffassung, dann durch die verschiedene Lage und Stellung der Dinge zu dem Menschen sowie durch die wechselnde Beschaffenheit des Dinges selber, und endlich durch die mannigfache Beziehung des angeblich wahrgenommenen Dinges zu anderen, welche sich für den jedesmaligen Eindruck stets mit wirksam zeigen. Alles dieses liess ihm ein sicheres d. h. allgemeingültiges Urtheil über das wirkende Wirkliche, also ein Wissen unmöglich erscheinen.

Den gleichen Standpunkt nahm Agrippa ein, der, wie Sextus Empirikus berichtet, in fünf „Wendungen“ (τρόποι) die Unmöglichkeit des Wissens nachzuweisen suchte. Als neue „Tropen“ finden sich bei ihm die Nachweise, dass Wissen, weil es doch immer „bewiesen“ sein müsste, nicht möglich sei, da gültige Beweise für eine Meinung nicht geliefert werden können; denn da der Beweis immer auf andere Sätze zurückgehe als seine Unterlage, so müsste, wenn ein gültiger Beweis geliefert werden solle, der Satz, auf den man als letzte Unterlage komme, ein unmittelbar gewisser sein. Unmittelbar gewisse Sätze aber gebe es nicht, also würde jeder angebliche Beweis entweder auf eine

niemals zu Ende kommende Reihe von „Unterlagen“ führen oder sich, wenn die Reihe eine endliche wäre, im Kreise bewegen müssen, indem der Satz, welcher bewiesen werden soll, schliesslich selber wieder die Unterlage einer seiner Unterlagen abgäbe: einen gültigen Beweis und daher Wissenschaft, wie sie ja Aristoteles kennzeichnet, könne der Mensch also niemals liefern. Diesen Ausführungen des Aenesidemos und Agrippa hat sich Sextus Empirikus angeschlossen und sie im Einzelnen gegen die Logik, Physik und Ethik der „dogmatischen“ Schulen zu erhärten gesucht.

e. Die Eklektiker.

Von einem besonderen philosophischen Standpunkt ist bei den seit dem zweiten Jahrhundert v. Chr. G. eintretenden Eklektikern nicht die Rede; sie hatten zwar den praktischen Zug als bestimmenden Grund ihrer Aufstellungen mit den Epikureern, Stoikern und Skeptikern gemein; aber das systematische Interesse an einer Weltanschauung trat bei ihnen in solchem Grade zurück, dass sie für ihre praktischen Zwecke das Zweckentsprechende nahmen, wo sie es fanden, wenn sich dann auch ergab, dass sie es verschiedenen und entgegengesetzten philosophischen Systemen entnommen hatten. Dabei zeigt sich, dass die Einen ihr Vertrauen mehr dieser, die Anderen mehr jener Schule zuwandten und aus ihr den Haupttheil an Welt- und Lebensauffassung entnahmen, in Folge dessen sie verschiedene Gruppen bilden, die wir bezeichnen als akademische, peripatetische, stoische und „wilde“ Elektiker. Da sie selber nichts von Bedeutung für die Entwickelung der Philosophie beigetragen haben, so seien sie hier nur in den bekannteren Namen angeführt.

1. Akademische Eklektiker: Philon von Larissa (gest. 80 v. Chr. G. in Rom), der Aegypter Ammonius (gest. 70 n. Chr. G. in Athen), sein Schüler Plutarchus, der bekannte Biograph (gest. 125 n. Chr. G.), und Celsus (der Christenfeind, 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts).

2. Peripatetische Eklektiker: Boethus aus Sidon, Schüler des Peripatetikers Andronikos, Staseas aus Neapel, Nikolaos aus Damaskus — alle in der letzten Hälfte des 1. Jahrhunderts v. Chr. G., und Alexander von Aphrodisias, berühmter Commentator des Aristoteles (Anfang des 3. Jahrhunderts in Athen).

3. Stoische Eklektiker: Panätius aus Rhodos (im 2. Jahrhundert v. Chr. G.), Schüler des Stoikers Diogenes, Posidonius (gest. in Rhodos 50 v. Chr. G.), Schüler des Panätius, Cato Uticensis, Strabo, der Geograph (gest. 22 n. Chr. G.); Heraklitus, Verfasser der „Homerischen Allegorien" (zur Zeit des Augustus), Seneca (gest. 65 n. Chr. G.), Persius Flaccus, Epiktet und der Kaiser Marcus Aurelius (gest. 180). — Die kynische Richtung zeigten von stoischen Eklektikern besonders Demetrius (zur Zeit des Seneca), Demonax (gest. 160 n. Chr. G. in Athen) und Peregrinus Proteus (verbrannte sich öffentlich in Olympia 165 n. Chr. G.)

4. „Wilde" Eklektiker: M. Tullius Cicero (gest. 43 v. Chr. G.) und sein Freund M. Terentius Varro (gest. 27 v. Chr. G.), Lucianus von Samosata (gest. um 200 n. Chr. G.) und Claudius Galenus (Arzt, gest. 201 n. Chr. G.)

f. Die hellenistischen Mystiker.

Eine Ergänzung der Skepsis, d. i. der Meinung, dass der Mensch aus eigener Vernunft zu Wissen und Wahrheit nicht durchdringen könne, ist die Mystik, d. i. die Meinung, auf dem Wege eines unmittelbaren Sichaufschliessens der Wahrheit an den Menschen, mit anderen Worten auf dem Wege der Offenbarung in den unvermittelten Besitz der Wahrheit zu kommen. Diese Ergänzung tritt da ein, wo man, obwohl durchdrungen von der Richtigkeit der Skepsis, sich dennoch nicht bei der reinen Verneinung (ἐποχή) beruhigen kann, sondern das trotz alledem brennende Bedürfniss nach Wahrheit befriedigen möchte. Diese Vereinigung von Skepsis und Mystik zeigt die Geschichte in alter und auch in neuester Zeit, und in der That ist Mystik ohne Skepsis überhaupt nicht denkbar. Von wissenschaftlichem Werthe aber kann, was die Mystik selber an sogenannter „Wahrheit" bietet, schlechterdings nicht sein. Wenn wir die alte Mystik doch kurz heranziehen, so geschieht es, weil sie selber zu ihrer Zeit den Anspruch, „Philosophie" d. i. Wissenschaft zu sein, machte und auch im Mittelalter noch für Philosophie gehalten wurde.

Drei besondere Erscheinungen der hellenistischen Mystik haben wir in der Zeit vom ersten Jahrhundert v. Chr. G. an zu verzeichnen, die neupythagoreische, die alexandrinisch-

jüdische und die neuplatonische Mystik. Alle drei haben das die Mystik überhaupt Kennzeichnende, dass sie den Gedanken, durch Wissen komme der Mensch zur Tugend, gleichsam umstülpen und auf dem Satze stehen, die Tugend sei das Thor zum Wissen. Alle drei sind darin einig, nur dem „Reinen“ offenbare sich das Wahre. Aber auch darin sind sie einig, dass sie, wie die Mystik überhaupt, theologisch denken, d. h. dass ihnen das geoffenbarte Wahre die sich offenbarende Gottheit ist. Und endlich sind sie alle darin einig, dass sie die Offenbarung Gottes in eine systematische, dem Denken der Zeitgenossen entsprechende Begriffsordnung zu fassen suchen. Unter den hellenistischen Mystikern haben die Neuplatoniker diese systematische Ordnung, bei welcher die Einbildungskraft natürlich immer den Stoff liefert, besonders gepflegt.

1. Die neupythagoreischen Mystiker hatten ihren Hauptsitz in Alexandria; sie sind seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. G. aufgetreten; ihr bedeutendster Mann war Apollonius von Tyana (gest. um 100 n. Chr. G.) in Ephesus. Platon's „Idee“ und Pythagoras' „Zahl“ galten ihnen als ein und dasselbe, nämlich als Gedanken Gottes, nach denen als Urbildern Gott aus dem wesenlosen Stoff die Weltdinge gestaltet; auch die Weltseele ist eine Gotteszahl; die Menschenseele geht aus Gott heraus in die stoffliche, „unreine“ Welt der Dinge, und ihre Aufgabe ist es nun, sich zu befreien von der Sinnlichkeit und den unreinen Begierden durch Askese und Beschäftigung mit den reinen Gedanken Gottes, den Ideen-Zahlen, dadurch die Wiedervereinigung mit Gott anzubahnen und so schon in diesem Leben in Gott zu sein und seine Offenbarung zu erfahren. Wie nach Platon die Vernunftseele des Menschen vor ihrem irdischen Dasein das Wahre durch unmittelbare Anschauung hatte, so wird nach den Neupythagoreern der durch „tugendhaftes“ Leben gereinigten Seele die göttliche Wahrheit unmittelbar kund.

2. Die alexandrinisch-jüdischen Mystiker sind seit dem ersten Jahrhundert v. Chr. G. in Alexandria wirksam; ihr Hauptvertreter ist der alexandrinische Jude Philon (gest. um 50 v. Chr. G.). Ihre besondere Eigenart war einerseits der Hinweis auf die im A. T. schon vorliegende Offenbarung Gottes, aus der die griechischen Philosophen, so weit sie Wahres lehren, geschöpft haben sollen,

andererseits das Bemühen, die herakliteisch-stoische Logoslehre und die platonische Ideenlehre für die Auslegung der alttestamentlichen Offenbarung zu verwenden.

3. Die neuplatonischen Mystiker. Als der Anfänger des Neuplatonismus gilt Ammonius Sakkas (gest. um 240 n. Chr. G. in Alexandrien); der eigentliche Begründer dieses Systems ist aber Plotinus (geb. in Lykopolis 205 n. Chr. G., wirkt in Rom, gest. 270 in Campanien); ferner ist zu nennen der Syrer Jamblichus (geb. in Chalcis, gest. 305 n. Chr. G.), und Proklus (gest. 485 n. Chr. G. in Athen). Die athenische Schule des Neuplatonismus wurde durch das Edict Justinians 529 n. Chr. G., das überhaupt alle Philosophenschulen aufhob, geschlossen.

Der Neuplatonismus und besonders die Form, welche Plotinus ihm gab, ist ein Musterbild der nach Anerkennung durch die menschliche Vernunft ringenden Mystik, die sich des Widerspruchs nicht bewusst wird, dass sie, die gemäss ihrer Skepsis die menschliche Vernunft für nichts achtet, eben dieselbe Vernunft wieder auf den Thron setzt und um ihre Anerkennung buhlt. Zu diesem Zwecke benutzt Plotin platonische, aristotelische und stoische Gedanken, um mit ihrer Hülfe seine theologische Offenbarung, dass aus Gott, dem Einen einfachen Urwesen Alles, was da ist, hervorgegangen sei und von diesem göttlichen Wesen in seinem Dasein abhänge, vernunftgerecht zu machen. Gott ist der Urquell, durch dessen „Ueberfliessen“ das übrige Seiende hervorgegangen ist; ihm, dem centrum naturae, zunächst liegt der Seinskreis der Weltvernunft (νοῦς), die als besonderes Seiendes, aber in ihrem Sein von Gott abhängig, angeschaut wird und Ideen enthält, also der platonischen Ideenwelt ähnelt. Als zweiter, durch den ersten Kreis vermittelter Ausfluss (Emanation) der Gottesquelle ist der Seinskreis der Weltseele gesetzt, und an diesen schliesst sich der dritte Kreis der sinnlichen Welt, in welcher als Ausfluss des göttlichen Einen, vermittelt durch die zwei inneren Seinskreise, die Einzelseele als das (aristotelische) formende Wesen auftritt. Das „Ausfliessen“ ersetzt Plotin auch durch das andere Bild des „Ausstrahlens“, welches besonders für den Kreis der sinnlichen Dinge benutzt wird: das Gotteslicht leuchtet in den wesenlosen Stoff (ὕλη), die grenzenlose Finsterniss hinein und schafft Licht; die Lichtbringer sind die Seelen, welche nach

stoischem Vorbild λόγοι σπερματικοί heissen und in dem gestaltlosen Stoff gestaltend wirken. Der Stoff als das Formlose, „Nichtseiende“, ist auch das Unreine, Gottlose, das mit dem Einen, dem Urquell und Träger alles Seienden, in Widerspruch steht, was sich für die menschliche Seele und ihre Lebensaufgabe im besonderen Sinne geltend macht. Reine Seele zu sein, aus dem vollen Bewusstsein von sich selbst als Lichtausstrahlung alles Stoffliche mit seinem sinnlichen Einfluss fern zu halten und dadurch zum Schauen des Gotteswesens, zur Gottesoffenbarung sich zu bereiten, ist die Aufgabe des Lebens. Erst nach dem irdischen Leben, wenn die „reine“ Seele wieder eingegangen ist in das Eine göttliche Sein, wird die in dem Schauen göttlichen Seins sich darstellende Vereinigung mit dem Urwesen dauernd sein. Doch schon in diesem Leben kann sie für Augenblicke eintreten, es sind dies die Augenblicke des Entrücktwerdens (ἔκστασις) aus der Sinnenwelt in das reine Gotteslicht; selten freilich geschieht dies: Porphyrius, der Schüler Plotin's, erzählt, dass sein Meister vier Mal, er selber ein Mal, als er 68 Jahre alt war, diese Ekstase erfahren habe.

g. Die christliche Scholastik.

Mit der hellenistischen Mystik hat die christliche Scholastik zweierlei gemein, 1. dass Grund und Boden ihres Denkens die Offenbarung Gottes ist und 2. dass sie der älteren griechischen Philosophie das Rüstzeug für ihre systematisirende Arbeit entnimmt. Sie unterscheidet sich aber von jener dadurch, dass sie dem Vermögen menschlicher Vernunft nicht mehr völlig skeptisch gegenübersteht, sondern zu ihr doch das Vertrauen hat, den Gedanken der Offenbarung, wenn diese vorangegangen und zu Grunde gelegt ist, noch einmal denken zu können. Da dieses gebundene Wiederdenken durchaus in den Wegen griechischer Philosophie verläuft, so ist es kein Wunder, dass die Zeit christlicher Scholastik, welche bis zum 16. Jahrhundert n. Chr. G. besteht, für die Entwicklung der Philosophie ebensowenig, wie die Zeit der hellenistischen Mystik, Hervorragendes aufzuweisen hat und, soweit sie Philosophisches bietet, in der Griechenschule sitzt.

Der Kirchenvater Augustinus.

Der christliche Philosoph, welcher zwar von der Kirchengeschichte zu den Kirchenvätern und nicht zu den Scholastikern gerechnet wird, aber für die Geschichte der Philosophie zu ihnen gesellt werden darf, ist Augustinus, der Bischof von Hippo Regius (gest. 430 n. Chr. G.); bekannt mit den Lehren des Platon, des Aristoteles, der Stoa und des Neuplatonismus, hat er, auf dem Boden christlicher Offenbarung stehend, sein Denken nur demjenigen zugewandt, was den Inhalt dieser Offenbarung bildet, dem göttlichen Wesen und der Menschenseele. Gott ist die ewige Wahrheit; wer sie denkend fassen will, muss bei sich selber, der übersinnlichen Seele, Einkehr halten; nur hier, nicht in der sinnlichen, veränderlichen Aussenwelt und der äusseren Erfahrung, quillt die Wahrheit: noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas. Sein religiöser Standpunkt leitet mit Hülfe des neuplatonischen schroffen Gegensatzes von Göttlichem und Irdischem, Uebersinnlichem und Sinnlichem, zu dem neuen methodologischen Gedanken, dass die innere Erfahrung (interior sensus) allein zur Wahrheit führe. Dabei kam Augustin mit seinem Offenbarungsstandpunkt keineswegs in Streit, denn, da ihm die Seele göttlichen Ursprungs und in ihr ein Licht der ewigen Vernunft, durch das Gott sich und die Wahrheit eben offenbart, ist, so muss ja die innere Erfahrung das richtige und einzige Mittel sein, die Wahrheit wieder denken zu können, welche der mit Vernunft begabten Seele von der sich offenbarenden ewigen Vernunft erschlossen ist und von der Seele zunächst „geglaubt“ wird. Die menschliche Vernunft bekommt dadurch eine Doppelstellung zum Glauben: 1. ohne Vernunft keinen Glauben, denn Seele, die nicht Vernunft hätte, könnte die Offenbarung der göttlichen Vernunft, welche sie dann im Glauben (der stoischen συγκατάθεσις = Zustimmung ähnlich) zu eigen hat, nicht empfangen; 2. durch Vernunft erst wird der Mensch des Glaubensinhaltes sicher; er strebt dahin, das, was er zunächst im „Glauben“ hat, mit seiner „Vernunft“ wiederzudenken und in begrifflicher Klarheit zu haben.

Gott ist der Geist, in dem und aus dem Alles ist, er ist die Seele der Welt; Alles, auch die menschliche Seele, ist seine Schöpfung. Die menschliche Seele, die ein unkörperliches

Wesen ist, hat drei Vermögen: Gedächtniss (memoria), Vernunft (intellectus) und Wille (voluntas), und der eigentliche Kern dieses Wesens ist der Wille, welcher sich ja in allen Thätigkeiten der Seele geltend macht. Der Wille steht daher auch nicht in Abhängigkeit von dem Intellect, sondern frei über ihm. Augustin nimmt damit die stoische Auffassung auf und bildet diese aus; er betont demnach auch die Freiheit des Willens; das menschliche Handeln ist die eigene freie That des Willens; auf diesem Willen beruht alles sittliche Leben des Menschen, und im Geiste des Aristoteles erklärt er, dass wir das Gute erst wollen und lieben müssen, bevor wir es erkennen können. In der Frage nach der Freiheit des Willens steht er gleich den Stoikern (s. deren συγκατάθεσις) auf dem Standpunkt des Indeterminismus und findet gleich ihnen darin keinen Widerspruch mit dem Gedanken, dass Alles, was ist und geschieht, doch von Gott und dessen Willen abhängt. Augustinus sucht dem Widerspruch selber dadurch zu begegnen, dass er sagt, Gottes allwaltendes Wirken hebe unsere eigene Willenskraft desshalb nicht auf, weil wir ja in ihm selber sind und handeln, weil er selber unsere Kraft und unser Willensgrund ist.

Eine bemerkenswerthe selbstständige philosophische That dieses Kirchenvaters ist auf dem Gebiete der Erkenntnisstheorie zu verzeichnen, die durch seinen neuen methodologischen Gedanken, dass nur die innere, nicht auch die äussere Erfahrung, den Weg zur Erkenntniss des Seienden bilde, veranlasst ist. Er weist nämlich zur Begründung dieses Gedankens darauf hin, dass die bisherige Wissenschaft, welche den Weg der äusseren Erfahrung eingeschlagen habe, mit dem Zweifel an der Möglichkeit, zur Wahrheit zu gelangen, geendet habe; er selbst bekämpft diese Skepsis, hält an der Möglichkeit des Wissens fest und zeigt nun auf eine über allen Zweifel erhabene unmittelbare Gewissheit hin, die den Ausgangspunkt für ein sicheres Wissen bilden könne; diese Gewissheit ist ihm das Sein des eigenen denkenden Wesens: ich denke, also bin ich, cogito, ergo sum. Mag Alles, was ich von der Welt und was ich von mir, der Seele, etwa meine, ungewiss sein, gewiss bleibt, dass ich als der Denkende bin. Von dieser unzweifelhaften Thatsache aus, die mir die „innere Erfahrung“ bietet, kann auch weiteres Wissen gewonnen werden: ist mein

Sein als das eines denkenden Wesens gewiss, so steht gleichfalls ausser Zweifel, dass Etwas, was sich mir, dem denkenden Wesen, bietet, d. i. die Aussenwelt, vorhanden sei; und nicht minder zweifellos ist dann auch die Thatsache der Wahrheit selbst, da, wäre sie nicht, auch der Zweifel, der ja nur im Gegensatz zu ihr auftauchen kann, nicht sein könnte. Giebt es aber Wahrheit, so ist damit Gottes Dasein, der ja die Wahrheit ist, zweifellos gewiss. Augustinus hat diese Gedanken, die den Ansatz zu einer neuen Erkenntnisstheorie enthalten, philosophisch nicht weiter verfolgt, sondern sie nur für seine theologischen Bedürfnisse verwendet; erst Descartes (im 17. Jahrh. n. Chr. G.) hat sie wieder aufgenommen und selbstständig weiter entwickelt.

Die eigentlichen Scholastiker.

Die eigentlichen christlichen Scholastiker sehen sich einer schon kirchlich festgestellten Offenbarung, der Kirchenlehre, gegenüber, und das Verhältniss von Philosophie und Offenbarung stellt sich ihnen daher als das der Philosophie zur Kirchenlehre dar; aber der Gedanke, dass die als Autorität dastehende Offenbarung durch die Vernunft wieder gedacht werden könne, bleibt, wie bei Augustin, die Grundlage. Indessen macht sich im Laufe der Jahrhunderte eine Wandelung bemerkbar, indem das in den ersten Jahrhunderten geltende freiere Wiederdenken der Kirchenlehre einem durch die Kirchenlehre fester gebundenen Wiederdenken Platz macht: dort ist die Philosophie die jüngere, gleichstehende Schwester, hier die Magd (ancilla) der Kirchenlehre. Hauptvertreter der ersten Richtung sind Johannes Scotus Erigena (gest. um 880), ein Hausgenosse Karls des Kahlen, und Anselmus, Erzbischof von Canterbury (gest. 1109), die Vertreter der zweiten Richtung der Dominicaner Albertus Magnus (gest. 1280), dessen Schüler, der Dominicaner Thomas von Aquino (gest. 1274), und der Franziscaner Duns Scotus (gest. 1308).

Scotus Erigena war besonders beeinflusst von den unter dem Namen des Dionysius Areopagita veröffentlichten Schriften eines Christen, der ein Anhänger des Neuplatonismus im 5. Jahrhundert war. Erigena's bedeutendste Schrift handelt „von der Eintheilung der Natur“ (de divisione naturae): Glauben und Vernunfterkennen müssen beide dasselbe ergeben, Kirchenlehre

und Vernunfterkenntniss müssen sich decken, wahre Philosophie ist wahre Religion. Die „Philosophie" lehrt nach ihm, dass Gott nicht nur der Schöpfer aller Dinge, sondern selber auch die Dinggesammtheit sei, alle Dinge demnach in Gott seien. Das göttliche Wesen an sich ist unerkennbar, es ist aber das Wesen der Dinge, und aus ihm geht, als seine Erscheinung (Theophanie), die Welt durch Emanation in bestimmten Abstufungen vom Allgemeinsten bis zum einzelnen, besonderen Dinge hervor. Der Endzweck alles Weltdaseins ist die Rückkehr aller Dinge in das göttliche Ansichsein, die „Vergottung" (deificatio.) Diesen Kreislauf kennzeichnet Erigena's Eintheilung der „Natur", d. i. des Seienden in 1. die ungeschaffene schaffende Natur, d. i. Gott als Ausgangspunkt, 2. die geschaffene schaffende Natur, das sind die „Ideen" als Gedanken und bestimmende Norm Gottes in Ansehung der Einzeldinge, 3. die geschaffene nichtschaffende Natur, das sind die einzelnen Dinge, und 4. die weder geschaffene noch schaffende Natur, d. i. Gott als Endpunkt.

Anselmus stellt sich auf Augustin's Standpunkt, wenn er erklärt, dass zwar die Lehren der Kirche, die Offenbarung, durch menschliche Vernunft wiederzudenken, d. i. durch menschliche Vernunft zu begreifen und in ihrer Wahrheit zu beweisen seien, dass aber der Glaube dem Erkennen vorhergegangen sein müsse (neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam). Die Kirchenlehre, wenn sie auch schwierige Aufgaben dem menschlichen Denken biete, müsse doch beweisbar sein und auch dem Ungläubigen begreiflich gemacht werden können. Anselm selber hat in seiner Schrift „Proslogium" den Beleg der Beweisbarkeit des Glaubens an der Grundlage aller Religionslehre, am Dasein Gottes zu geben gesucht. Er hat den sogenannten ontologischen Beweis des Daseins Gottes folgendermassen geführt: den Begriff Gottes als des höchsten Wesens hat jeder Mensch, selbst „die Thoren, die da sprechen in ihrem Herzen, es ist kein Gott"; der Begriff des höchsten Wesens aber schliesst für dieses Wesen das Sein in sich; denn ein höchstes Wesen, das nur gedacht würde (esse in solo intellectu), also nur ein Begriff des Denkenden wäre, ist ein Widerspruch in sich, da ein Wesen, welchem das Sein fehlt, nicht das höchste genannt werden darf; dem höchsten Wesen kann nichts mangeln, wenn also das höchste Wesen, Gott, that-

sächlich gedacht wird, so muss es auch sein. Gegen diesen Schluss erhob schon der Mönch Gaunilo, Zeitgenosse Anselms, den berechtigten Einwand, dass für unser Denken aus dem Begriffe „Gott" nicht das Dasein Gottes nothwendig folge, ja ebenso wenig folge, wie aus dem Begriffe „vollkommene Insel" das Dasein einer vollkommenen Insel.

Albertus Magnus hat mit der vollen Zuversicht in die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, die freilich selbst schon bei Anselm mit Zweifel zu kämpfen hat, gebrochen und gewisse Offenbarungslehren, die Dreieinigkeit Gottes, Menschwerdung Gottes und die Erbsünde, als übernatürliche Wahrheiten, die über die menschliche Vernunft hinausgehen, bezeichnet; die Philosophie hat sich nach ihm mit den natürlichen Wahrheiten zu bescheiden; auf diesem Gebiete aber vermag sie auch wirksam der Kirche zu dienen und der Kirchenlehre Vernunftstützen zu schaffen. Er sowie sein Schüler Thomas und ebenfalls Duns Scotus schliessen sich in ihrer philosophischen Auffassung eng an den, besonders durch arabische Gelehrte, soeben jener Zeit neu geschenkten Aristoteles an.

Thomas von Aquino, der „Philosoph" der heutigen katholischen Kirche, erklärt, dass, wenn auch Manches aus der Gottesoffenbarung der Kirche durch menschliche Vernunft nicht zu fassen sei, so erweise sich doch der Vorwurf, dass es widervernünftig sei, durch die menschliche Vernunft widerlegbar. In seiner Schrift „de veritate catholica summa philosophica contra gentiles" zeigt er in den ersten drei Büchern, was die menschliche Vernunft über Gott, Creatur und das Eingehen der Creatur zu Gott erkennen kann, in dem letzten (4.) Buche, was als Uebervernünftiges (nicht Widervernünftiges) darüber hinaus noch die Offenbarung Besonderes bietet. Gottes Dasein lässt sich beweisen und muss daher auch bewiesen werden. Aus der Thatsache der Bewegung wird Gott, das πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον, erschlossen; in ihm ist kein Gegensatz von Form und Stoff, er ist reine Form und reines Sein, sein Wesen ist Denken oder Erkennen, und indem er sich selbst denkt, denkt er auch alle Dinge, seine Schöpfung. Da nun „Gutes erkennen" nach Thomas auch ohne Weiteres „Gutes wollen" ist, Gott aber, der sich selbst denkt, das Gute ist, so will Gott das Gute, oder, was dasselbe ist, sich selber. Er kann auch

nichts Anderes wollen, als sich selber, denn es giebt für ihn keinen anderen Grund seines Wollens als das Gute, das er ja selber ist und allein denkt. Gott ist der Schöpfer der Welt und zwar nicht nur der Bildner (gegen Aristoteles), sondern auch der Schöpfer des Stoffes überhaupt, der πρώτη ὕλη. Die Welt ist nicht ewig (auch hier wieder beugt sich der Aristoteliker vor der Kirchenlehre), und das, was in den Dingen dieser Welt ihre Form (forma oder quidditas) ist, das bestand vor dieser Welt schon ewig als Idee, d. i. als Gedanke Gottes. Der Stoff ist es, welcher die Individuen ermöglicht, er ist das principium individuationis, die auf räumlicher und zeitlicher Bestimmtheit beruht. Als oberste Wesen in der Welt gelten ihm die Engel, immaterielle Vernunftwesen, deren vornehmliches Geschäft die Bewegung der Gestirne ist. Die menschliche Seele ist ein einheitliches Wesen (unitas formae) und unsterblich, wenn auch nach diesem Erdenleben ohne Erinnerung an dasselbe; sie wird von Gott geschaffen und in den Körper im Mutterleibe eingepflanzt. Eingeborene Begriffe giebt es nicht, alle Erkenntniss entsteht durch Vermittelung der Sinne und begriffliche Verarbeitung des so Gegebenen durch das Denken. Eine Willensfreiheit im Sinne der Stoiker und noch mehr Augustins giebt es nicht, der Intellect steht über dem Willen und bestimmt ihn. Freiheit erkennt Thomas dem Menschen nur in dem Sinne zu, dass dieser nicht immer einer von Aussen wirkenden Nothwendigkeit unterworfen ist, sondern von der im Innern der Seele richtunggebenden Vernunft auch bestimmt werden kann (moveri voluntarie est moveri ex se id est a principio intrinseco). Gott ist das Ziel aller Dinge, daher auch das letzte Ziel des Menschen; für die Seele wird aber das Streben nach Gott zum Streben nach Erkenntniss Gottes, in dieser besteht daher auch die höchste Seligkeit des Menschen, die freilich erst vollständig im Jenseits „von Angesicht zu Angesicht“ gewonnen wird. An Cardinaltugenden zählt Thomas, wie auch sein Lehrer Albertus Magnus, sieben auf, die vier „griechischen“, Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und die drei „theologischen“, Glaube, Liebe, Hoffnung.

Duns Scotus äussert schon einen starken Zweifel an der Möglichkeit des Zusammengehens von Philosophie und Theologie überhaupt; nach ihm kann ein Satz für den Philosophen zwar

wahr, für den Theologen aber falsch sein. Die Lockerung des engen Verhältnisses von Philosophie und Offenbarung, welche schon bei Thomas durch die Anerkennung übervernünftiger Wahrheiten eingeleitet war, ist bei ihm eine bedeutende, und er bereitet dadurch die später ausgesprochene Scheidung zwischen dem Gebiete, welches der Philosophie und dem, welches der Offenbarung gehöre, sowie die Lehre von der doppelten Wahrheit vor. Gegen Thomas von Aquino trat er in der Frage von dem Verhältniss des Willens zum Intellect auf, indem er die Freiheit des Willens vom Intellect lehrte, und diese Lehre sowohl auf Gott als auch auf die menschliche Seele anwandte. Was den göttlichen Willen angehe, so könne derselbe zwar keinen anderen Inhalt haben als das, was der Verstand als nothwendig erkenne, d. i. was den logischen und metaphysischen Wahrheiten entspreche; aber Alles, was an der Welt zufällig sei, so auch das Dasein der Welt selbst, sei durch Gottes grundlose Willkür bestimmt, ja selbst das Sittengesetz sei solch Zufälliges; Gott hätte dem „Sittengesetz“ auch einen ganz gegensätzlichen Inhalt (das Böse) geben können, und dann würde das jetzt sogenannte Böse das Gute, und das jetzt sogenannte Gute das Böse sein. Voluntas superior intellectu, dieser Satz gilt ihm auch für das Seelenwesen, auch für dieses ist das liberum arbitrium, also der schroffe Indeterminismus in Betreff des menschlichen Willens von Duns Scotus aufgestellt.

Realismus und Nominalismus.

Eine von Porphyrius, dem Neuplatoniker und Ausleger des Aristoteles in seiner viel gelesenen Schrift „Einführung in die aristotelischen Kategorien“ aufgeworfene logische Frage, ob Gattung und Art als Allgemeines (universalia) auch für sich als Wesenheiten (οὐσίαι, Substanzen) bestehen, oder ob sie nur Denkgebilde seien, in welchen die Einzeldinge (die dann als die einzigen Wesenheiten (οὐσίαι) anzusehen wären) von der menschlichen Vernunft begriffen werden — diese durch Aristoteles' schwankende Bestimmung der οὐσίαι hervorgerufene Frage beschäftigte die christliche Scholastik in hervorragendem Maasse, weil die Antwort, jenachdem sie fiel, für bestimmte Kirchenlehren, z. B. die Dreieinigkeit, nicht gleichgültig sein konnte. Drei Ant-

worten insgesammt giebt die Scholastik: 1. die Universalia bestehen für sich ausser den Einzeldingen, als deren Gattungs- und Artbegriffe wir sie finden (universalia ante res) — platonisch-neuplatonischer Standpunkt; 2. die Universalia bestehen in den Einzeldingen (universalia in rebus) — aristotelischer Standpunkt; 3. die Universalia entstehen erst in der, die vorliegenden Einzeldinge begreifenden Vernunft (universalia post res) und sind blosse, in bestimmten Dingworten (nomina) für sich zum Ausdruck gebrachte Begriffe (conceptus). Der den ersten beiden Antworten gemeinsame Standpunkt: „die Universalia sind etwas, abgesehen von dem menschlichen Denken und Sprechen, für sich Bestehendes d. i. Wirkliches (realia)“ wird Realismus, der Standpunkt der dritten Antwort „die Universalia sind, abgesehen vom menschlichen Denken nichts und treten für sich nur in den Dingworten (nomina) auf“ Nominalismus genannt.

In den ersten Jahrhunderten der Scholastik, welche unter dem neuplatonischen Einfluss stehen, herrscht selbstverständlich der Realismus vor; die Universalia gelten, entsprechend den platonischen und neuplatonischen „Ideen“, als für sich Seiendes: so lehren Scotus Erigena und Anselm von Canterbury. Nur einzelne nominalistische Gegner, welche sich auf die aristotelische Logik (soweit sie damals bekannt war) stützten, fand in dieser Zeit der Realismus; Hauptgegner im 11. Jahrhundert ist der gelehrte Canonicus von Compiègne, Roscellinus, der aber, weil die nominalistische Lehre die Existenz des Einen (allgemeinen), die drei göttlichen Personen umfassenden, Gottes untergrub und zur Dreigötterlehre (Tritheismus) führte, auf der Synode zu Soissons 1092 seinem Gegner Anselmus weichen und widerrufen musste.

Aber schon der feinsinnige Petrus Abälardus (gest. 1142) suchte eine dem Nominalismus entgegenkommende Fassung des Realismus; er lehrte, die Universalia beständen freilich, aber doch nur in den Einzeldingen (in rebus), und würden aus diesen vom denkenden Menschen gewonnen. Es war dies eine Meinung, die sich ebensowohl, wie der Nominalismus, auf Aristoteles stützen und zugleich der Kirchenlehre gerecht werden konnte. Als mit dem 13. Jahrhundert Aristoteles, dessen zum Theil bisher unbekannte logische und metaphysische Schriften durch Araber und

spanische Juden[1]) dem Abendlande damals erst zugeführt wurden, für die Scholastik „der Philosoph" schlechtweg wurde, sehen wir daher diesen milderen Realismus von den grossen Scholastikern Albertus Magnus, Thomas von Aquino und Duns Scotus angenommen.

Jedoch seit dem 14. Jahrhundert machte sich in der Scholastik auch wieder der Nominalismus geltend, der nun immer weitere Kreise gewann und dadurch den Niedergang der aristotelisch-platonischen Scholastik beförderte. Der Hauptvertreter des neuerstandenen Nominalismus ist der Franciskaner Wilhelm von Occam (gest. 1347 in München); er spöttelt über die Verdinglichung der Gattungs- und Artbegriffe, die man für Substanzen ausgebe, so dass man sogar auf Grund des gegebenen quid eine quidditas, des quando eine quanditas, des ubi eine ubitas als besonderes Wesen erdichte; nur das Einzelne sei das substanziell Seiende, also nur das einzelne „grosse Ding", nicht aber auch „die Grösse" u. s. f.

h. Die abendländische Mystik.

Seit dem 12. Jahrhundert tritt schon neben der christlichen Scholastik und im Gegensatze zu ihr eine Mystik auf, welche besonders unter dem Einfluss der neuplatonischen Mystik steht, im inneren Schauen der göttlichen Wahrheit die Vollendung des Wissens sieht und demgemäss die contemplatio oder intuitive Erkenntniss als höchste Entwicklungsstufe des Menschen, welche die Seligkeit in sich schliesse, ausgiebt. Solche Mystiker sind Bernhard von Clairvaux (gest. 1153), Hugo (gest. 1141)

---

1) Bei den Arabern war seit dem 9. Jahrhundert der Betrieb islamischer Schulweisheit unter dem Einfluss des Neuplatonismus aufgekommen und besonders die Auslegung der aristotelischen Schriften betrieben. Die bedeutendsten Gelehrten des Islam sind Alfarabi (gest. 950), Avicenna in Ispahan (gest. 1037) und Averroës in Cordova und Marokko (gest. 1198). Unter den Juden zeigt sich seit dem 10. Jahrhundert ebenfalls eine Scholastik, die durch die unter dem Titel „Kabbala" veröffentlichten talmudischen Geheimlehren und durch Aristoteles gespeist wird. Die bedeutendsten jüdischen Scholastiker sind die spanischen Juden Salomon ben Gebirol (von den christlichen Scholastikern Avicebron genannt, gest. 1080) und Moses Maimonides (gest. 1204).

und Richard (gest. 1173) von St. Victor, Bonaventura (gest. 1274), Meister Eckhardt (gest. um 1330), Heinrich Suso (gest. 1365), Johann Tauler (gest. 1361) und der unbekannte Verfasser der „deutschen Theologie“ (im 15. Jahrhundert). Eckhart lehrt, dass die Natur nichts anderes sei, als eine Emanation Gottes, in welcher sich die Gottheit individualisire; wie Alles im Anfang in Gott war, so ist auch das Ziel von Allem die Einkehr zu Gott, dem „Werden“ der Creatur folgt ihr „Entwerden“; die Tugend des Menschen besteht in dem Streben, in in Gott aufzugehen, sich zu heiligen und schauend in die göttliche Wahrheit zu versinken.

Während diese Art Mystik in aristotelisch-neuplatonischer Weise die intuitive Erkenntniss des Wahren um der in ihr liegenden Seligkeit willen betrieb und auf diese Weise das religiöse Bedürfniss der Christen befriedigen wollte, tritt seit dem 15. Jahrhundert eine andere Mystik auf, die, losgelöst von dem praktischen religiösen Bedürfniss, wieder ihren reinen, auf intuitive Erkenntniss des Seienden, der „Natur“, abzielenden Character zeigt. Diese Mystik steht zwar anfangs auch noch unter dem Einfluss neuplatonischer und aristotelischer Lehren, beginnt aber bald mehr und mehr sich auf eigene Füsse zu stellen, die neueren naturwissenschaftlichen und besonders die astronomischen Forschungen zu benutzen und eine selbstständigere, wenn auch nicht minder aus der Einbildungskraft geschöpfte Weltanschauung zu gestalten. Als Vertreter der ersten Richtung dieser Mystik ist Pico von Mirandola (gest. 1494) zu nennen, dessen Anschauungen, ein Gemisch von neuplatonischen und durch Averroes vermittelten kabbalistischen Lehren, von keiner Bedeutung sind; als Vertreter der zweiten und bemerkenswertheren Richtung sind Nicolaus von Cusa, Giordano Bruno, Thomas Campanella und Jakob Böhme zu nennen.

Nicolaus von Cusa, Bischof von Brixen (gest. 1464) stellt sich die Aufgabe, das Mannigfaltige der Welt in Eins zu schauen und das so Erschaute in seiner Mannigfaltigkeit als eine Entfaltung des Einen zu fassen. Als Mystiker ist er natürlich Skeptiker; er hält es also für unmöglich, mittelst der menschlichen Vernunft Erkenntniss des Seienden und im Besonderen des Verhältnisses der mannigfaltigen Welt zum Einen, d. i. des Universums zu

Gott zu gewinnen. Die „docta ignorantia“, das „Wissen“ von der Unfähigkeit unseres Denkens, die Wahrheit zu gewinnen ist ihm der Anfang der Weisheit, und wer Wahrheit will, muss sie in unmittelbarer Anschauung (intuitiv) des Einen suchen. Solche Anschauung kann aber nicht sinnliche, welche uns zwar Mannigfaltigkeit, aber nicht Einheit bietet, sondern nur übersinnliche sein, die als eine unio des Schauenden und Geschauten zu fassen ist. Dieses „Schauen“ lehrt, dass Gott an sich zwar ein schlechthin Unbegreifbares und Undenkbares, aber doch in seinem Verhältniss zum Universum als Einheit zur Vielheit und als Einerleiheit zur Unterschiedenheit zu erkennen ist. Gott ist das unendliche Eine, welches alles in sich eingewickelt enthält (complicatio), das Universum ist das unbegrenzt Viele, in welches das Eine sich ausgewickelt hat (explicatio); jegliches Individuum in der Welt ist eigenartige „Zusammensetzung“ des Universums und Darstellung Gottes, was in besonderer Weise vom Menschen als Mikrokosmos gilt, der eben ein bewusster Spiegel des Alls ist. Wenn das Universum als das mannigfaltige gesonderte Dasein an Gegensätzen reich ist, so fallen doch in Gott, der Alles in sich fasst und ist, die Gegensätze in Eins zusammen (coincidentia oppositorum). Gott ist z. B. das schlechthin Grösste und auch das schlechthin Kleinste; denn ist das Erstere nicht wohl zu beanstanden, so ist das Zweite auch wahr, da Gott als das schlechthin Grösste nicht kleiner sein kann, als er ist, und das, was nicht kleiner sein kann, als es ist, eben das schlechthin Kleinste ist.

Während der Cusaner seinen mystischen Pantheismus mit der theistischen Transcendenz der kirchlichen Theologie, so gut es ging, zusammen brachte und ausser der Transcendenz Gottes auch eine zufällige Schöpfung des Universums und einen zeitlichen Anfang desselben lehrte, hat sich der, in seiner pantheistischen Auffassung sonst dem Cusaner folgende Giordano Bruno (gest. 1600) folgerichtig dieser, mit dem Pantheismus in Widerspruch stehenden Lehren entschlagen. Wenn ihm in rein pantheistischer Weise „Gott“ und „Universum“ dasselbe Seiende sind, welches das eine Mal als das Eine, in Vieles sich Entfaltende, das andere Mal als das Viele, Eines in mannigfaltigster Art Darstellende gefasst wird, so lehrt er dabei, dass die Entfaltung Gottes in die Vielheit des Universums einer, im Wesen des Einen gegründeten

Nothwendigkeit entspreche, dass also das Universum so ewig wie Gott selbst sei. Wie sich diese Entfaltung des Einen Unendlichen in das Viele und Besondere verstehen lasse, hat Bruno zwar in Anlehnung an die aristotelische Zweitheilung von Stoff und bildender Form, aber doch in eigener Weise sich zurechtgelegt. Er betrachtet die Gestaltung der Weltdinge als das Werk eines Weltkünstlers, dieser ist die Weltseele, welche aber nicht von Aussen auf den Stoff wirkt, sondern in ihm (wie die Form des Aristoteles) schafft. Die Eine Weltseele fasst selber eine Vielheit von Seelen in sich, so dass sie dem einzelnen Dinge als besondere Seele innewohnt. Dies Verhältniss der Einen Weltseele zur Vielheit der Einzelseelen ist ein Gegenstück des Verhältnisses Gottes, der als das All-Eine in sich Weltseele und Stoff als Momente seiner Einheit hat, zu der Vielheit der Einzeldinge. Was die Vielheit der Einzeldinge, in welche die Eine Substanz sich sondert, angeht, so ist ihre Zahl keine unendliche, und wenn auch manches Einzelding sich wieder zerlegen lässt in eine Vielzahl von Dingen, eine unendliche Theilbarkeit ist doch ausgeschlossen. Das einfache, nicht weiter zerlegbare Ding (Individuum) nennt Bruno Atom, oder mit dem ihm eigenen Ausdruck Monade. Die Monaden sind unentstanden und unvergänglich, aber nicht, wie Demokrits Atome, starre Körper, sondern sie tragen den Lebensgrund in sich. Folgewidrig erscheint es nun, dass Bruno, dem das All-Eine ja Einheit von Stoff und Seele ist, dem daher jedes Individuum (Monade), in das sich das Eine besondert, Einheit von Stoff und Seele sein müsste, die Seele für sich als besondere Monade bezeichnet, da sie folgerichtig doch nur für das eine Moment der Monade ausgegeben werden durfte; zu dieser Folgewidrigkeit hat ihn offenbar der Unsterblichkeitsglaube, dem er anhängt, verleitet. Es mag aber jener Zeit auch gar nicht widerspruchsvoll erschienen sein, einerseits die Seele als im Stoff wirkendes Immaterielles und dann wieder Seele selber als Materielles anzusehen; wir finden wenigstens beides bei dem mit Nicolaus von Cusa und Giordano Bruno zusammenhängenden

Thomas Campanella (gest. 1639). Er hält dafür, dass wir das Wesen der endlichen Dinge, in die sich das Eine Gotteswesen entfaltet hat, nur nach dem, als was wir endlichen Wesen uns selber in der inneren Anschauung finden, feststellen können.

Wir finden uns nun mit begrenztem Können, Wissen und Wollen ausgestattet; dieses müssen wir auch den Dingen zuschreiben, so auch die Empfindung und die Sympathie und Antipathie. Das bestätigt auch die Beobachtung der zu einander in Beziehung stehenden Dinge: wie sollte z. B. das Steigen des Wassers im Pumpenrohre anders bewirkt sein, als durch die Antipathie des Raumes gegen das Leere (horror vacui)? Campanella fordert aber, gleich wie er den „Dingen“ seelische Bestimmtheiten zuspricht, für die Seele auch körperliche Bestimmtheit; die Seele, sagt er, muss ein besonderer Körper sein, sonst könnten die anderen Körper nicht auf die Seele einwirken und sie könnte nicht empfinden. Die innere Anschauung seiner selbst ist dem Mystiker Campanella der Erkenntnissquell des wahren Seins überhaupt; sie lehrt, dass Können, Wissen und Wollen die Grundeigenthümlichkeiten (primalitates) des Seienden überhaupt sind, die demnach der Gottheit in höchster Fülle und voller Einheit eigen sein müssen. Die Welt der Dinge ist aus diesem höchsten und reinen Sein hervorgegangen, indem sich dem Sein Nichtsein beigemischt hat; denn alle Dinge sind endliche, und ihre Endlichkeit beruht eben darauf, dass sie ausser Sein auch Nichtsein an sich tragen. In fünf Abstufungen entwickelt sich ihm das Weltdasein als Emanationsfolge der Gottheit: 1. mundus archetypus, die urbildliche Welt göttlicher Weisheit, 2. mundus metaphysicus, die Geisterwelt, die neun Engelordnungen aufweist, 3. mundus mathematicus, die mathematisch bestimmte reine Raumwelt, 4. mundus temporalis et corporalis, die im Raum befindliche Vielheit von Sonnensystemen, und 5. mundus situalis, die Wahrnehmungswelt; je tiefer eine Stufe steht, desto weniger Sein und desto mehr Nichtsein, d. h. desto weniger Können, Wissen und Wollen und desto mehr Nichtkönnen, Nichtwissen und böses Wollen weist sie auf (s. Neuplatonismus).

Jakob Böhme (gest. 1624), der Görlitzer Schuster, suchte sich auf gleichem Wege, durch innere Anschauung, unmittelbar erleuchten zu lassen; er fasste den Gegensatz von Gut und Böse, welchen er in seiner Seele fand, als den Grundgegensatz, den alle Dinge in sich tragen, und der von ihm desshalb auch in die Gottheit selber, die ja das eigentliche Wesen aller Dinge ausmacht, hineingelegt wurde. Dieser Gegensatz ist ein ursprünglicher, ohne ihn würde die Gottheit gar nicht sich selbst „offenbar“ werden,

gleichwie das Licht nicht ohne Finsterniss da sein würde. Sein Standpunkt ist Mystik, daher ist er Skeptiker und weist die Möglichkeit der Vernunfterkenntniss ab; die Wahrheit wird dem Menschen durch innere Erleuchtung zu Theil. Was aber Böhme als Ergebniss der „Erleuchtung" bietet, ist eine Theogonie und Kosmogonie, die, mit grüblerischer Einbildungskraft aus den Tiefen eines religiösen Gemüthes hervorgeholt und ausgemalt, keinen Anspruch auf den Namen einer philosophischen Leistung machen kann.

i. Die philosophischen Humanisten.

Seit dem 15. Jahrhundert finden wir den Versuch, das Wahrheitsuchen frei von dem Placet der Kirchenlehre zu betreiben, wie er uns schüchtern im erneuerten Nominalismus und schon bewusster in der abendländischen Mystik des 15. und 16. Jahrhunderts entgegentritt, von den Humanisten in „humanistischer" Weise, d. i. in der Erneuerung der alten philosophischen Anschauungen durch Rückgang auf ihre Quellen, betrieben. Sie haben mit den Nominalisten und Mystikern den Grundzug gemein, dass im Gegensatze zur Scholastik, für die der Kirchenglaube die Wahrheit vermittelte, alle Vermittlung, um an die Wahrheitsquelle heranzukommen, abgelehnt und die Unmittelbarkeit der Beziehung des Suchenden zu seiner Quelle gefordert wird. In diesem Grundzuge trifft sich der Humanismus auch mit der kirchlichen Reformation, welche ebenfalls auf der Ablehnung aller Vermittlung und auf der Forderung unmittelbarer Beziehung des Menschen zum Heilsquell begründet ist.

Die Erneuerung des Studiums der griechischen Schriftsteller führte die Erneuerung der alten philosophischen Anschauungen in jener Zeit, die nach Veränderung dürstete und von der kirchlichen Scholastik enttäuscht sich abwandte, ungezwungen mit sich, und zwar finden sich hier Vertreter all der verschiedenen philosophischen Richtungen in nacharistotelischer Zeit.

1. Der nach Italien übergesiedelte Grieche Plethon (gest. 1452) vertritt die platonische Philosophie, ebenso der Cardinal Bessarion (gest. 1472) und Ficinus (gest. 1499).

2. Der nach Italien übergesiedelte Grieche Gaza (gest. 1478) vertritt nebst seinem Schüler Rudolf Agricola (gest. 1485) und

dem Pariser Humanisten Faber (Lefèvre, gest. 1537) die aus der Quelle unmittelbar geschöpfte aristotelische Philosophie gegen die unreinen Aristoteliker, die Alexandristen, die aus dem Commentator Alexander Aphrodisias schöpften, und die Averroisten, welche dem arabischen Aristoteliker Averroes folgten.

3. Die stoische Philosophie findet ihre Vertretung in den Deutschen Justus Lipsius (gest. 1606) und Caspar Scioppius (Schoppe, gest. 1649).

4. Die epikureische Philosophie erneuert an der Hand der Schrift des römischen Epikureers Tit. Lucretius Carus („de rerum natura") der katholische Theologe Petrus Gassendi (gest. 1655).

5. Den Skepticismus erneuern und vertreiben eifrig die Franzosen Montaigne, (gest. 1592) in seinen berühmten essais, Pierre Charron, (gest. 1603) in seiner Schrift „de la sagesse und François Sanchez, (gest. 1601) im „tractatus de multum nobili et prima universali scientia, quod nihil scitur": während der erstere den reinen Skepticismus vertritt, verbinden die beiden anderen ihn mit der katholischen Offenbarung, so dass ihnen die Skepsis eben die Aufforderung ist, die schwache „Vernunft" unter den Gehorsam des „Glaubens" zu bringen.

6. Die Beschäftigung mit den lateinischen Schriftstellern, insbesondere mit Cicero, hatte auch die Erneuerung des Eklekticismus zur Folge, als dessen Vertreter zu nennen sind: der berühmte Humanist Laurentius Valla (gest. 1465), Petrus Ramus (gest. 1572), der durch sein Bemühen, Logik und Rhetorik, die von Aristoteles auseinandergehalten waren, wieder zu verbinden, bekannt geworden ist, und Johannes Sturm (gest. 1589) der Strassburger Schulrector.

Theil II.

Die neue Philosophie.

(1600 n. Chr. G. bis zur Gegenwart).

I. Vor Kant.

Als seit dem 14. Jahrhundert im Kreise der nach Wissen Strebenden nicht mehr das kirchlich-religiöse Interesse das völlig beherrschende war, als man dessen inne wurde, dass noch mehr, als Gott und das menschliche Seelenheil, also noch mehr, als was Gegenstand der kirchlichen Offenbarung war, Wissenswerthes für die menschliche Erkenntniss sich finde, als man daher auch der Aussenwelt wieder den forschenden Blick zuwandte — da begann sich allmählig das Dienstverhältniss der Philosophie zur kirchlichen Theologie zu lösen und damit ein frischer Wind für die Philosophie wenigstens möglich zu werden. Schon im Laufe des 15. Jahrhunderts, besonders aber im 16. Jahrhundert gewöhnte man sich an den Gedanken, dass Theologie und Philosophie nicht nur getrennt marschiren, sondern verschiedene Gegenstände und verschiedene Ziele haben: der Theologie das Uebervernünftige—Uebernatürliche — Uebersinnliche, der Philosophie das Vernünftige—Natürliche—Sinnliche; Jenes Sache des Glaubens, Dieses Sache des Wissens. Bei solcher Scheidung der Offenbarung und Wissenschaft und angesichts der Haftentlassung der wissenschaftlichen Forschung aus den Lehrstuben der Kirche darf es nicht Wunder nehmen, wenn nun ein Weg zur Erforschung der „Natur" eingeschlagen wird, der bei der begriffableitenden Sucht der Scholastik, für die Philosophen der Kirchenlehre garnicht vorhanden war, nämlich der empirische, der Weg der Beobachtung und des Versuchs. Man durfte ihn in der That einen neuen Weg nennen; denn wenn auch Aristoteles ihn wohl zuweilen beschritten hatte, so hatte er ihn doch zuletzt verlassen oder wenigstens missachtet, und seine scholastischen Jünger wussten von diesem Wege überhaupt nichts mehr. Dieser empirische Weg

zur Erkenntniss der „Natur“ ist freilich schon von dem Franciscaner Roger Bacon (gest. 1294), der sich mit mathematisch-naturwissenschaftlichen Fragen beschäftigte, empfohlen und von manchem später lebendem Wissensdurstigen gepriesen worden; so schreibt Leonardo da Vinci (gest. 1519) in seinem „Buche von der Malerei“: „Mir scheint, es sei all das Wissen eitel und voller Irrthümer, das nicht von der Sinneserfahrung, der Mutter aller Gewissheit, zur Welt gebracht wird“; ebenfalls der spanische Arzt Ludovico Vives (gest. 1540) steht auf diesem Standpunkte, welcher die experimentelle Forschung einzig als Quelle des Wissens von der „Natur“ anerkennt, und auch Bernardino Telesius (gest. 1588), der in der sinnlichen Erfahrung alles Wissen gegründet sein lässt und die Lehre von der reinen Vernunft, die angeblich aus sich selbst das Wissen vom Seienden schöpfe, „Thorheit“ nennt. Der erste Systematiker dieser neuen empirischen Richtung in der Philosophie aber ist

a. Francis Bacon.

Der Engländer Francis Bacon, Baron von Verulam (geb. 1561, gest. 1626), erklärt der Scholastik oder vielmehr, da Aristoteles der „Philosoph“ der neueren Scholastik ist, dem Aristoteles den Krieg, indem er die begriffableitende Methode oder das rationale Verfahren der Deduction (Rationalismus) einer gottgeweihten, unfruchtbaren Jungfrau vergleicht und für den Wissenserwerb einzig die auslegende Methode (interpretatio naturae), oder das empirische Verfahren der Induction gelten lässt. Bacon war von dem Bewusstsein, am Anfang einer neuen Zeit zu stehen, und zugleich von dem Streben erfüllt, dieser Zeit das Gebiet des menschlichen Forschens zu umschreiben und die Methode des Forschens aufzuzeichnen. Von seinem geplanten Werke mit dem, jenes Bewusstsein und Streben wiederspiegelnden Titel „instauratio magna“ („die grosse Wiederaufrichtung“ der Wissenschaft) hat er nur zwei Stücke herausgegeben, deren erstes, „de dignitate et augmentis scientiarum“, eine Aufzählung und Gliederung der Wissenschaften giebt, und deren zweites, „novum organum“, welches schon durch den Titel auf den Gegensatz zu Aristoteles' „altem“ Organon hinweist, die neue Methode des wissenschaftlichen Forschens auseinandersetzt. Jedoch die Ver-

achtung des Aristoteles d. i. der Scholastik, und der gute Wille, aus der Umstrickung scholastischer Vorurtheile auf den Weg sicherer Forschung hinauszuleiten, waren bei Bacon grösser als sein Geist, der sich der reformatorischen Aufgabe nicht gewachsen zeigte. Desshalb ist es auch nicht von Interesse, näher auf die Gliederung der Wissenschaften bei Bacon einzugehen; es sei nur hervorgehoben, dass er nach dem Vorgange Anderer die Philosophie, d. h. die eigentliche Wissenschaft, völlig von der Offenbarungs-Theologie trennt; beide freilich, sagt Bacon, haben es zu thun mit den Ursachen des thatsächlich Gegebenen, aber die Theologie mit den übernatürlichen, die Philosophie mit den natürlichen; eine Vermischung von Philosophie und Theologie schadet sowohl dem Wissen, als auch dem Glauben. Doch sei hier angemerkt, dass Bacon in seiner zuerst genannten Schrift zu der Philosophie noch „natürliche Theologie“, die Gottes Dasein und Walten in der Natur darlegen und den Atheismus widerlegen soll, zählt, in dem späteren Werke, dem novum organum, dagegen ist diese natürliche Theologie gestrichen. Endlich sei noch darauf hingewiesen, dass ihm die Philosophie anfangs in zwei Theile, Physik und Metaphysik, zerfällt, jene soll es mit den „Stoffen“ und den besonderen Ursachen der Natur, diese mit den „Formen“ d. i. den allgemeineren Bedingungen und den Endursachen (Zwecken) der Natur zu thun haben; im novum organum dagegen lässt Bacon die Metaphysik und damit auch die teleologische Naturbetrachtung als wissenschaftliche fallen. Dem entsprechend sieht er schliesslich alles „Natürliche“ als Körperliches an und findet den Grund der physikalischen Eigenschaften unserer Dingwelt in der verschiedenen Zusammenstellung und Lagerung kleinster Theilchen, der Atome (z. B. den Grund der Wärme in der zitternden Bewegung der Atome). Wenn er trotzdem den Werth der Mathematik für die Naturerkenntniss nicht begriff, ja die Mathematik für die „Physik“ sogar verderblich hielt, so begründet er es damit, dass die physikalische Eigenschaft, weil sie Qualitatives sei, nicht von der Mathematik, die nur mit Quantitativem zu thun habe, behandelt werden könne.

Dem Bedürfnisse jener Zeit, alle Vermittelung abzuweisen und unmittelbare Beziehung zu haben, brachte Bacon auf dem Gebiete wissenschaftlicher Forschung volles Verständniss

und Interesse entgegen; er wies in seinem novum organum darauf hin, dass von dem nach Wissen strebenden Menschen Voraussetzungslosigkeit in Betreff des Erkenntnissgegenstandes, der „Natur", gefordert werden müsse und dass die unmittelbare Beziehung zur „Natur" in der Erfahrung gegeben werden könne. Die Voraussetzungslosigkeit ist durch Ablegen und Abweisen von Vorurtheilen, welche den Menschen erfüllen, zu erwerben. Solcher Vorurtheile oder idola giebt es vier: 1. idola theatri, die auf Ueberlieferung und Autorität hin angenommenen Meinungen, 2. idola fori, die aus dem Verkehr mit Anderen in Worten überkommenen Meinungen, in Worten, die nicht bloss für Zeichen sondern für Sachkenntniss selber gehalten werden; 3. idola specus, die durch die Individualität bedingten irrigen Meinungen und Auffassungen, 4. idola tribus, die durch das allgemeine Wesen des Menschen bedingten „anthropomorphistischen" Auffassungen, zu denen z. B. die teleologische Naturbetrachtung gehört.

Die von diesen Vorurtheilen gereinigte Seele gleicht der von aller Spreu reingefegten Tenne, auf die nun die Ernte der Erfahrung gebracht werden kann, um bearbeitet zu werden. Denn die blosse Erfahrung ist noch nicht Wissen: der erkennende Mensch gleicht ebenso wenig der Alles aus sich herausgestaltenden Spinne (Scholastik), wie der Alles bloss hereinschleppenden Ameise, er ist vielmehr die den Blumensaft (Erfahrung) verarbeitende Biene, d. h. er kommt von den in der Erfahrung gelieferten einzelnen Thatsachen durch eine bestimmte Methode zu allgemeinen Sätzen, in welchen die Erkenntniss der Natur erst enthalten ist. Diese Erkenntnissmethode ist eine, der scholastischen deductiven gerade entgegengesetzte, die inductive; sie lässt den Forschenden, anstatt, wie die Scholastik wollte, von den allgemeinsten zu immer weniger allgemeinen Sätzen, gerade umgekehrt vom Besonderen allmählig durch viele Zwischenstufen zu dem Allgemeinsten gelangen. Zur Herstellung einer so in allgemeinen Sätzen verarbeiteten d. i. erkannten Erfahrung dient insbesondere neben der Beobachtung das Experiment, wobei die Wichtigkeit der „negativen Instanz", als der Gegenprobe, von Bacon hervorgehoben wird. Zugleich weist er darauf hin, dass, da die von der Induction zur Gewinnung eines allgemeinen Satzes eigentlich geforderte Vollständigkeit aller möglichen Fälle

(positiven Instanzen) in der Erfahrung niemals zu beschaffen sei, als Ersatz einerseits eine möglichst grosse Zahl von Erfahrungsfällen, andererseits insbesondere die Beschaffung der für die Gewinnung des allgemeinen Satzes besonders wichtigen Fälle (prärogativen Instanzen) dienen müsse.

So wenig tief auch diese Bemerkungen Bacon's das Wesen der wissenschaftlichen, auf Induction ruhenden „Naturerkenntniss“ erfassen, so sind sie doch bemerkenswerthe erste Winke, die ihm die Berechtigung zu einem Platze in der Geschichte der wissenschaftlichen Methode geben. Bacon ist davon überzeugt, dass nur auf diesem Wege der Mensch die zur praktischen Herrschaft (regnum hominis) nothwendige theoretische Beherrschung der Natur erreiche.

Auch in der Ethik hat Bacon neue Wege eingeschlagen, und wenn es hier ebenfalls nur bei einigen Winken geblieben ist, so darf ihm doch nicht vergessen werden, dass sie auf eine wissenschaftliche, nicht auf Autorität, sondern unmittelbar auf das Wesen des Menschen gegründete Ethik hinzielen. Der Mensch, sagt Bacon, wird von zwei, in seiner Natur gegründeten Trieben geleitet, der eine zielt auf das eigene Wohl (bonum suitatis), der andere auf das Allgemeinwohl (bonum communionis); jener ist der egoistische, dieser der sociale Trieb; auf letzteren gründet sich die Sittlichkeit, die höchste Tugend ist daher die Liebe. Wenn Bacon gleichwohl die aus diesem Triebe herausgewachsene Sittlichkeit noch keineswegs für die höchste ausgiebt, sondern die höchste sittliche Entwickelung durch die Annahme der Offenbarung bedingt und in dem, aus dem Glauben sprossenden Gehorsam gegen den geoffenbarten Gotteswillen dargestellt findet, so mag dies von ihm als dem Kinde seiner Zeit verstanden werden.

b. Thomas Hobbes.

Der Engländer Thomas Hobbes (geb. 1588, gest. 1679), der in seiner Jugend mit Bacon persönlich bekannt und von ihm beeinflusst war, schliesst, wie Bacon, alle Fragen nach dem Uebernatürlichen, als dem nicht durch Vernunft selbstständig zu Erreichenden, aus der philosophischen Untersuchung aus, und an die Stelle des scholastischen „credo, ut intelligam“ tritt auch bei ihm

das Wort des Kirchenvaters „credo, quia absurdum est". Die vom Staate „verschriebenen" Dogmen hat der Staatsbürger, da sie nicht zu begreifen und dem Wissen zugänglich zu machen sind, schlechtweg sich zu eigen zu machen d. h. zu glauben, „gleichwie die vom Arzt verschriebenen Pillen unzerkaut verschluckt werden müssen". Die spätscholastische Behauptung von der doppelten Wahrheit (des Glaubens und des Wissens) hat Hobbes überwunden, indem ihm die Glaubenssätze als praktische Heilsmittel ebenso wenig unter den Begriff der Wahrheit fallen, wie die Pillen des Arztes.

Die theoretische Thätigkeit des Menschen und damit das Wissen hat zum Gegenstand einzig die „Natur" d. h. das Anschauliche oder Wahrnehmbare; und weil der Gegenstand des Erkennens das Seiende ist und der Wissende auch nur vom Seienden reden kann, so muss das Seiende das Anschauliche und kann nichts anderes als Anschauliches d. h. Körperliches sein. Der verschämte Materialismus des kurzathmigen Bacon, der doch die Atome für die Grundbestandtheile der „Natur" erklärt hatte, wurde bei dem muthigeren und fester zugreifenden Hobbes durch einen unverhüllten Materialismus ersetzt, worin er vielleicht durch den, während eines langjährigen Pariser Aufenthaltes gepflogenen Verkehr mit dem Erneuerer der demokritischen Weltanschauung, dem Pater Gassendi, gefördert wurde. Während Bacon in seiner Denkschwäche die der Anschaulichkeitsphilosophie widersprechende, dem scholastischen Realismus aber entsprechende Lehre von den „Formen" als dem der Anschauungswelt zu Grunde liegenden ursächlichen Allgemeinen aufnahm, hat Hobbes folgerichtig mit dem Materialismus zugleich den Nominalismus d. h. die Anschauung vertreten, dass die einzelnen Körper das Wirkliche seien, und alles Allgemeine, welches sich in unserem Denken findet, als Abstractes auch nur diesem zugehört, dass also die sogenannten Begriffe nur Denkgebilde seien, welche für uns die Vermittlungen und Verbindungen ausmachen zwischen den einzelnen Wahrnehmungen, in denen sich das eigentliche Seiende, die Welt der Körper, darbietet.

Der Gegenstand der Wissenschaft überhaupt d. i. der Philosophie ist also der Körper, und aus den drei Grundarten von Körpern (1. natürlicher Körper oder Ding, 2. Mensch,

3. künstlicher Körper oder Staat): ergeben sich die drei Theile der Wissenschaft, 1. Naturphilosophie (s. Hobbes Schrift „de copore“), 2. Anthropologie (s. seine Schrift „de homine“) und 3. Staatsphilosophie (s. seine Schriften „de cive“ und „Leviathan or the matter form and authority of government.“)

Hobbes stimmt in der Werthung der Erfahrung soweit mit Bacon überein, dass sie ihm zwar den Stoff zur Erkenntniss liefert, dass aber erst die methodische Verarbeitung des Stoffes Erkenntniss liefert. Mit der Erfahrung beginnt die Erkenntniss, diese selbst aber ist „ungeformte Erfahrung“; eine blosse Erfahrung kann durch die geringste Veränderung umgestossen werden, Erkenntniss aber muss etwas Unumstössliches sein. Um indess wissenschaftlich die Erfahrung gleichsam übersteigen zu können, muss es ein Mittel geben, das aber selber doch wahrnehmbar ist, und ein solches ist die Sprache, welche aus „Namen“ besteht. Der Name ist ein willkürlich gewähltes Zeichen eines Gedankens, um diesen sicher hinzustellen und Anderen mittheilen zu können. Ein allgemeiner Name ist der, welcher jedem einzelnen von vielen Dingen, weil wir sie in einer gleichen Bestimmtheit erfahren, gegeben wird; ihm entspricht also eine Menge gleicher Dinge, die seinen Namen tragen. Der Satz ist die Verknüpfung von Namen, der zum Ausdruck bringt, dass der zweite Name ein Name für dasselbe Ding ist, dessen Name der erste ist, und dieses führt den Menschen erst auf den eigentlichen Sinn des Namens (z. B. das Ding ist beweglich), dass nämlich das Ding in seinen bestimmten Eigenschaften durch ihn bezeichnet wird. Wenn wir die Namen nicht in dem Satzgefüge verwenden könnten, so würden wir niemals zur Kenntniss der Eigenschaften (Accidentien) als von den Dingen für uns Unterscheidbares d. i. als Abstracta oder als das, was die Dinge Gemeinsames haben, kommen; wem die Sprache aber fehlt, z. B. dem Taubstummen kann es wohl möglich sein, die Eigenschaften eines Dinges, z. B. dass das von ihm geschaute besondere Dreieck als seine Winkelsumme 2 r. hat, zu erfassen, aber diese Kenntniss könnte von ihm nicht verallgemeinert werden. Die Sprache ist also unentbehrliches Mittel für die Wissenschaft, die sowohl allgemein als auch abstract ist.

Wissenschaft ist nur möglich durch das Denken in der „allgemeinen“ Sprache, und da Denken ein „Rechnen“ mit Namen

ist, so bedeutet Wahrheit das Ergebniss des richtigen Namen-Rechnens, das, wie das gewöhnliche Rechnen, in Subtrahiren und Addiren, d. i. im analysirenden und synthetisirenden Denken besteht. Die Analysis des Erfahrungsdinges durch das Denken führt auf rein rationalem Wege zu allgemeinsten Bestimmungen oder Begriffen, die nicht weiter analysirt werden können und daher die Grundlage aller Erkenntniss bilden: es sind Raum, Körper und Bewegung. Alle anderen Bestimmungen haben ihren Grund, in den sie aufgelöst werden können, nämlich die Bewegung; denn es versteht sich für Hobbes von selbst, dass nichts anderes als Bewegung der Grund aller Bewegung d. h. auch des Auftretens von Bestimmungen am Raumdinge sein kann. Mit der Definition der grundlegenden Begriffe, welche in der Denkrechnung die Erfahrungswelt umfassen und den Inhalt der „Ersten Philosophie“ bilden, setzt die Arbeit des Denkrechnens ein, welche durch fortschreitende Zusammenstellung der ersten Gründe der Dinge eine rationale Erklärung der Welt zu gewinnen sucht. Rationale d. h. wissenschaftliche Erklärung aber ist die, welche die Ursachen klarstellt. Als erste Wissenschaft von der „Natur“ bietet sich die Geometrie, welche die verschiedenen Arten der Ausdehnung, wie sie bloss durch Bewegung erzeugt sind, verstehen will; ihr folgt die Mechanik, welche alle zwischen Körper und Körper entstehenden Wirkungen der Bewegung betrachtet; die dritte Untersuchung, „Psychologie“, berechnet, was für Folgen die Bewegung habe, insofern sie in die nicht wahrnehmbaren Theile der Körper hineinwirkt und daher ihre Wirkung, obzwar Bewegung, doch nicht als Bewegung, sondern als „geistiges“ Leben sich darstellt; ihr folgt die Erklärung der Erscheinungen am Himmel und auf der Erde, die Physik, dann die, von der physikalischen Erklärung der Wahrnehmung und Vorstellung abhängige Erklärung der Thätigkeit des „Geistes“, die Ethik, und endlich die Erklärung des Staatskörpers, die Politik (civil philosophy). Alle diese Wissenschaften arbeiten, da ihr Gegenstand der Körper ist, nur mit dem Begriff der mechanischen Causalität. Die teleologische Betrachtung ist für Hobbes, wie für Bacon, rein ausgeschlossen; aber von Bacon unterscheidet er sich dadurch, dass er auf mechanische Causalität Alles zurückführt und dass er die Mathematik, die von Bacon geringgeschätzt wurde, als

beherrschende Wissenschaft allen anderen vorangehen lässt, und ihre Methode, von letzten allgemeinen Definition auf dem Wege der Synthesis ein sicher gegründetes Wissen zu gewinnen, für die allgemein wissenschaftliche erklärt.

Das Seiende, da es nur Körper ist, wird folgerichtig nur unter den zwei Gesichtspunkten der Ausdehnung und der Bewegung gefasst; die mechanische Betrachtung gilt allein auch für das Menschenwesen, und das „geistige" Leben ist ebenso, wie das „körperliche", als Bewegung zu begreifen. Hobbes unterscheidet im „Geistesleben" die Bewegungen, welche zum Erkennen, und die, welche zum Wollen oder Handeln gehören. Zum Erkennen gehört Wahrnehmen und Vorstellen; das Wahrnehmen entsteht, wenn, auf Grund der Bewegung äusserer Dinge, die durch die Sinnesorgane aufgenommene, nach Innen fliessende Bewegung im Gehirn eine, wieder nach Aussen hin gehende Bewegung als Reaction hervorruft. Die nach Aussen verlaufende, reagirende Bewegung ist das Wahrnehmen. Das Vorstellen ist die auch nach Entfernung des einwirkenden Dinges fortdauernde Bewegung, welche bis dahin Wahrnehmen war; daher erklärt es sich, dass die Vorstellung das Gleiche darstellt, wie die Wahrnehmung; wenn sie abgeschwächter und blasser erscheint als diese, so hat das seinen Grund darin, dass mit ihr eine kräftigere andere Wahrnehmung da ist, die sie verdunkelt („wie die Sonne die übrigen Sterne des Lichtes beraubt, nicht indem sie sie in ihrer Thätigkeit hindert, sondern durch ihre eigene Helle deren Licht verdunkelt und verbirgt"). Hobbes zeigt hier eine Auffassung, welche den Gedanken Herbarts vom Kampf der „Vorstellungen" um das Licht des Bewusstseins vorwegnimmt. Was aber die Folge der Vorstellungen angeht, so erklärt Hobbes, dass wir keinen Uebergang von einer zur anderen haben, der nicht schon in dem Wahrnehmen vorher gegeben war; die sogenannte „Association" der Vorstellungen stellt er unter das einzige Gesetz der „Contiguität" d. i. des (räumlich oder zeitlich) Aneinandergegebenseins der Wahrnehmungen. Das Wollen ist, wie Wahrnehmen und Vorstellen, eine Bewegung, welche auf einer durch Wahrnehmen und Vorstellen im Herzen hervorgerufenen Wirkung beruht. Die Herzbewegung überhaupt nämlich ist die das Leben des Körpers tragende; je nachdem nun diese durch die Wahrnehmungs- und Vorstellungs-

bewegung gefördert oder gehemmt wird, was sich als Lust oder Schmerz darstellt, wirkt die so geänderte Herzbewegung im ersteren Fall derartig, dass sie „Lebensgeister“ nach dem Gehirn hin befördert, welche die dort als Wahrnehmung oder Vorstellung entstandene Bewegung unterstützen und kräftigen: sie stellt sich als Zuneigung (Verlangen) dar; im zweiten Fall (Schmerz) wirkt sie eine Bewegung anderer Körpertheile, welche der, in jener Wahrnehmung und Vorstellung bestehenden Bewegung entgegenwirkt und auf diese Weise zur Erhaltung des Lebens beiträgt: sie stellt sich dar als Abneigung (Verabscheuen). Ist das Streben Verlangen, so ist es dasselbe wie Freude, ist es Verabscheuen, dasselbe wie Schmerz, was nur in doppelter Weise sich darstellt, wie deutlich hervortritt in der Hoffnung oder der Furcht, die sowohl als Lust oder Schmerz, als auch als Verlangen oder Verabscheuen sich darstellen. Das eigentliche Wollen setzt ein Hin- und Herwogen der Furcht und der Hoffnung, das sogenannte Ueberlegen, voraus; das Wollen ist selber nur „das letzte Verlangen im Ueberlegen“, und zwar die Bewegung, die sichtbar wird als Handeln. Aber auch die Bewegung, die sofort als Lust die Lebensgeister aus dem Herzen vorwärts schickt, ist Wollen, d. i. „letztes“, weil einziges, Verlangen. Wollen überhaupt kann nicht anders begriffen werden, als ein mechanischer Vorgang im Menschen, und Wollen und Handeln des Menschen sind ein und dasselbe, nämlich erhöhte Lebensthätigkeit des Herzens.

Da der Erfolg der erhöhten Lebensthätigkeit die Erhaltung und Verstärkung der individuellen Existenz ist, so kann der Wille nichts anderes sein, als das Streben nach Erhaltung und Vermehrung der Macht des Individuums. Das Ziel des Wollens heisst bei Hobbes, wie bei Bacon, „Herrschaft des Individuums über seine Welt“; alles Streben nach Erkenntniss ist thatsächlich Streben nach Macht (scientia propter potentiam) und insofern allen Menschen gemeinsam. Aus der Wissbegierde erklärt sich der „Glaube“ der Menschen an Götter; Angst und Furcht, die aus der Unkenntniss der wahren Ursachen und dem Gedanken möglichen Uebels entstehen, haben den Menschen getrieben, Götter zu bilden, um die Ereignisse sich zu erklären und die in ihnen wirkenden Kräfte durch jene sich dienstbar zu machen. Dieser „religiöse“ Trieb liegt unvertilgbar in der menschlichen Natur,

der, zwar nicht für die Wissenschaft, wohl aber für das sociale Leben von Wichtigkeit ist.

Auf das so verstandene Menschending baut Hobbes seine Lehre vom Staat auf. „Von Natur“ sind zunächst die Menschen gleich an Macht, und alle haben das Streben nach Sicherheit, Gewinn und Ruhm; dies aber führt nothwendig anfangs zum „Kriege Aller gegen Alle“ (bellum omnium contra omnes), zum Streben jedes Einzelnen, alle Anderen zu überwältigen; zur Bestätigung dessen weist Hobbes einerseits auf die Wilden, die noch jetzt annähernd in solchem Kriegszustand sich befänden, andererseits auf die Staaten, welche noch jetzt voll Misstrauen und Eifersucht gegen einander in steter Kriegsbereitschaft ständen. Im „natürlichen“ Zustande der Menschheit wäre aber kein Platz für Schifffahrt, Industrie, überhaupt für gesellige Bethätigung; und in steter Furcht vor einander müssten die Menschen dahinleben. Aber die Natur des Menschen selber bietet einen Ausweg; der Mensch nämlich hat von „Natur“ das Streben, die Todesfurcht (τό φρικωδέστατον τῶν κακῶν, wie Epikur sagt) loszuwerden, und er hat den Wunsch, all die Dinge, die zum angenehmen Leben nöthig sind, zu gewinnen; da er nun einsieht, dass dies nur in menschlicher Gemeinschaft möglich ist, so treibt ihn seine Vernunft, sich mit anderen zu seinem Vortheil zu vereinbaren, um anstatt des Krieges den Frieden zu haben. Wird er auch dessen sich bewusst bleiben, dass er „von Natur“ das Recht zu Allem habe und thun dürfe, was ihm passt, so sagt ihm doch die Vernunft, dass er zu seinem eigenen Wohlsein den Frieden mit seinen Mitmenschen suchen müsse, und sie macht ihm dies zum „Gesetz.“ Unter Voraussetzung des natürlichen Rechtes tritt ihm so das „natürliche“ Gesetz der Vernunft auf, Frieden zu halten, so lange Hoffnung vorhanden ist, ihn erhalten zu können. Der Friede beruht auf Vereinbarung der Menschen, welche dem Einzelnen auferlegt, die geselligen Tugenden, wie Dankbarkeit und Barmherzigkeit, zu üben, und die geselligen Laster, wie Grausamkeit, Stolz und Anmassung zu fliehen; die Richtschnur dieser auf Gerechtigkeit stehenden Lebensgemeinschaft heisst: „Thue einem Anderen nicht, was du nicht willst, dass er dir thue.“ Aber da die Verbindlichkeit eine gegenseitige ist, so ist der Einzelne, wenn der Andere das Vertragsmässige gegen ihn nicht thut, auch nicht verbunden, es diesem

gegenüber zu erfüllen. Sind demnach zwar die natürlichen „Gesetze“ der Vernunft der Weg zum Frieden, so wird die Mehrzahl der Menschen auf Grund eines blossen Uebereinkommens sie doch nicht ausführen, sobald ihr ein grösserer Gewinn aus der Nichtbeobachtung zu entstehen scheint; und sogar die, welche sie auszuführen wünschen, können in Folge gesetzwidriger Handlungen Anderer dies nicht thun und sind genöthigt, zum ursprünglichen Rechte ihrer Natur zurückzugreifen. Die Sicherheit für den Frieden, der ja freilich allein aus der Beobachtung des Vernunftgesetzes kommt, kann daher nicht aus einer blossen Uebereinstimmung der Vielen fliessen; Eifersüchteleien und Privatinteresse würden den Frieden immer wieder gefährden; der einzige Weg, die Vortheile eines guten Einvernehmens unter einander zu sichern, ist die Staatsgewalt, welche die Kraft Aller handhabt, um den Frieden zu erhalten. Auf Einen Mann oder Eine Versammlung, immer aber auf Einen Willen muss die Macht Aller, die einen Staat bilden, übertragen sein, dann ist mehr da als blosses Einvernehmen, nämlich eine Gemeinschaft (civil union); die Menge ist dann ein Körper (Staat) geworden, „jener grosse Leviathan oder, um mit mehr Ehrfurcht zu reden, jener sterbliche Gott, welchem wir unseren Frieden und unsere Vertheidigung danken.“ Diese Staatsgewalt besteht aber, weil jeder Staatsbürger sich seines natürlichen Rechtes begiebt, Unterthan des Herrschers oder der herrschenden Versammlung wird und dem Staatsgesetze durch die Furcht vor Strafe sich verbunden weiss. Indem aber der Mensch nicht nur unter der Furcht vor irdischer Strafe handelt, sondern, weil er den „Saamen der Religion“ in sich hat, auch unter der Furcht vor göttlichen Mächten, so hat der Staat, damit nicht der Gehorsam des Unterthans sich vertheile, die Regelung auch der religiösen Bethätigung des Bürgers zu leiten; vernachlässigt er dies, so wird eine andere Macht, das Papstthum in der Christenheit, aufkommen, die in Folge der „höheren“ Begründung ihrer Stellung der Staatsmacht ein Ende macht. Der Staat muss daher zugleich Kirche sein, der König zugleich Priester; und was von der Staatsgewalt dann als Dogmen aufgestellt ist, dem muss der Unterthan, wenn auch seine Meinungen, Gedanken und Gefühle für ihn bestehen bleiben und frei sind, äusserlich zustimmen und die Cultusvorschriften beobachten.

Zum Schlusse sei noch einer merkwürdigen Lehre Hobbes', welche sich mit seinem materialistischen System schwer verträgt, gedacht, nämlich der Lehre von Raum und Zeit als Vorstellungen, denen nur „subjectives Sein" zukomme. Dass er die sogenannten Sinnesempfindungen, welche nach der gewöhnlichen Auffassung wirkliche qualitative Bestimmtheiten des Dinges bedeuten, für bloss Subjectives, dem Dinge selber nicht Anhängendes erklärte und daher in ihnen auch keine Erkenntniss vom Dinge, sondern eine blosse Bestimmtheit des vom Dinge beeinflussten wahrnehmenden Menschen sah, lässt sich mit dem Materialismus, wie schon Demokrit zeigt, völlig vereinen: in dieser Anschauung trifft Hobbes sowohl mit dem Mystiker Campanella, welcher seine Skepsis durch sie stützte, als auch mit Gassendi und Descartes zusammen. Aber wenn Hobbes dazu auch Raum und Zeit für bloss Subjectives erklärte, so schien er hiemit seinen eigenen materialistischen Standpunkt, welcher die Ausgedehntheit des Wirklichen als Körpers vertrat, zu verwerfen. Indess dürfen wir einen Mann von solcher Denkkraft, wie sie Hobbes zeigt, mit diesem Widerspruche nicht belasten, ohne den Versuch zu machen, ihn von dem Schein des Widerspruchs zu befreien. Möglicherweise hat Hobbes als Nominalist entschieden hervorheben wollen, dass Raum und Zeit, welche als „leerer Raum" und „leere Zeit" ihm wohl für sich vorstellbar sein, aber doch nicht selber besondere Einzeldinge bedeuten konnten, der wirklichen Welt als so vorgestelltes Besonderes nicht zukommen. Als solche Raum- und Zeitvorstellung waren sie ihm also subjectiv, ohne dass er doch Räumliches d. i. Ausgedehntes (Körper) und Zeitliches d. i. Bewegtes als Wirkliches leugnen wollte. Diese Zurechtlegung wird, wie mir scheint, dadurch nahe gelegt, dass er die Raumvorstellung doch als auf den Menschen ausgeübte Wirkung ausgedehnter Dinge und die Zeitvorstellung als Wirkung bewegter Körper ansieht.

c. Descartes.

Der Franzose René Descartes (Cartesius, geb. 1596, gest. 1650) steht, wie Bacon, an der Schwelle der Neuzeit als Begründer einer neuen philosophischen Denkweise da; wie Bacon, kehrt er sich mit Bewusstsein von der Scholastik ab und sucht demnach einen neuen Weg, das Wissensbedürfniss zu befriedigen. Während

nun Bacon der Begründer der vor Allem in England weiter gepflegten empirischen Philosophie ist, zeigt sich Cartesius als Begründer der vor Allem auf dem europäischen Festlande gepflegten speculativen Philosophie.

Ausser physikalischen und geometrischen Abhandlungen (Cartesius wird Begründer der analytischen Geometrie genannt) hat er an philosophischen Schriften veröffentlicht: Discours de la méthode; Meditationes de prima philosophia, in welchen er sich aus dem Zweifel zum sicheren Standpunkt durchringt und denen als Anhang objectiones d. i. Einwürfe gegen das Vorgetragene von Gegnern, sowie seine Erwiderungen auf diese beigefügt sind; Principia philosophiae, eine systematische Darstellung seiner Philosophie; Les passions de l'âme; Regulae ad directionem ingenii (aus seinem Nachlasse veröffentlicht).

Zu den geoffenbarten Wahrheiten der Kirche stellt sich Descartes, wie Bacon und Hobbes; sie sind ihm nicht Sache wissenschaftlicher Untersuchung, sondern des Glaubens; Theologie und Philosophie haben verschiedene Gebiete, und die geoffenbarten Lehren der Kirche sind übervernünftig. Nur bei einem Punkte berühren sich Theologie und Philosophie, nämlich beim Dasein Gottes; auch hier stimmt Descartes mit Bacon und Hobbes überein: nach Bacon ist es Aufgabe der Philosophie, das Dasein Gottes zu erkennen und den Atheismus zu widerlegen, nach Hobbes muss der Philosophirende im Verfolg der Ursachenreihe des Gegebenen schliesslich (wie schon Aristoteles gelehrt hatte) bei einer ersten, ewigen Ursache, „Gott“, anlangen; Descartes hat diesem Punkte noch eingehendere Betrachtungen gewidmet.

1. Das Bewusstsein als Grundlage.

Die Gewissheit, dass das, was die aristotelisch-scholastische Philosophie an angeblichem Wissen bot, kein Wissen sei, war für Descartes die Frucht seiner Schuljahre, und sein brennender Wissensdurst trieb ihn, ein wirkliches Wissen, eine gegen alle Zweifel gefeite Weltanschauung zu gewinnen. Solche Weltanschauung muss, um den Zweifel auszuschliessen, nicht nur auf schlechthin sicherem Grunde aufgebaut sein, sondern auch als Bau ein in seinen Theilen fest zusammenhängendes Ganze bilden, dessen Gliederung und Zusammenhang ebenso geschlossen

dastehen soll, wie die Mathematik, welche mit ihrer synthetischen Methode von unmittelbar gewissen Sätzen aus in deductiver Weise auf Grund von unmittelbar gegebenen Anschauungen weiterschreitend ihren Bau errichtet, einen Bau, der allen Versuchen, ihn einzureissen, trotzt, weil er denknothwendig ist.

Wo aber ist der sichere Grund der Weltanschauung zu finden? Er muss an sich gewiss und voraussetzungslos sein. Bacon und auch Hobbes meinten als Sensualisten ihn in dem, was die Sinne uns bieten, zu besitzen; der in ihnen sich geltend machende antischolastische Rückschlag auf die „Erfahrung“ war ein in jener Zeit nahe gelegter, den auch Descartes erfuhr; aber er fasste die, auch von Bacon schon als nothwendiges Erforderniss wissenschaftlicher Weltauffassung geforderte, Voraussetzungslosigkeit gründlicher und beruhigte sich nicht bei dem vom gemeinen Bewusstsein dargebotenen Dogma, dass die Sinne wahre Kunde von der Welt brächten, sondern prüfte auch dieses auf dessen Wissenswerth. Wenn die Sinne die Quelle der Wahrheit sind, so muss in ihnen auch nur Wahrheit sein; dem aber widersprechen die Sinnestäuschungen. Und wenn wir auch diese sicher ausmerzen könnten, so würde die Sicherheit, dass im Uebrigen die Sinne den Grund und Boden des Wissens liefern, doch nicht beschafft sein, weil wir doch nicht mit Sicherheit Sinnwahrnehmungen von Träumen, die ja nach dem gemeinen Bewusstsein anerkannt Unwirkliches bieten, unterscheiden und gar nicht mit Sicherheit aussagen können, wann wir träumen und wann wir (angeblich Wirkliches) wahrnehmen, also nicht wissen können, ob wir, wenn wir vermeintlich wahrnehmen, nicht in Wahrheit träumen. Der Zweifel gegen die Sinne als Vermittler des Wissens erscheint durchaus berechtigt und der Sensualismus ein unhaltbarer erkenntnisstheoretischer Standpunkt.

Der Zweifel ist aber nicht nur gegen die Sinne und in Betreff des durch sie angeblich dargebotenen Wirklichen gerechtfertigt, sondern auch gegenüber sogenannten einleuchtenden Aussagen, die sich zwar auf die Sinne stützen, aber nicht unmittelbar auf Wirkliches beziehen, denen es eben gleichgültig ist, ob das, worauf sie sich beziehen, Wirkliches sei oder nicht, Geträumtes sei oder Wahrgenommenes, z. B. Aussagen, wie die allgemeinen Sätze der Mathematik, dass $2 + 3 = 5$ sei und dass ein Quadrat vier Seiten

habe. Das Vertrauen in die menschliche Vernunft, welche solche Sätze für wahr zu halten sich freilich genöthigt sieht, wird aber durch die Frage erschüttert, ob das göttliche Wesen, welches mir diese Vernunft gegeben hat, mich nicht vielleicht so geschaffen habe, dass ich mich in Wahrheit täusche, auch wenn ich, wie bei den mathematischen Sätzen, unumstösslich Wahres zu besitzen meine. Der Zweifel ist also auch hier gerechtfertigt und er ist es gegenüber Allem, was sich mir als vermeintlich Wahres aufdrängt, so lange (de omnibus est dubitandum), bis zu seiner Abwehr ein schlechthin fester Grund alles Wissens gefunden ist, von dem aus mit Sicherheit über wahr und falsch zu entscheiden ist. Der Forscher muss also zwar von dem vollen Zweifel ausgehen, ohne den er die Voraussetzungslosigkeit für seine Untersuchung nicht gewinnt, aber er würde aus diesem Zweifel garnicht herauskommen und demnach dem Skepticismus bleibend verfallen, wenn unter Allem, dessen er sich bewusst ist, auch gar nichts anzutreffen wäre, was ausser allem Zweifel unmittelbar feststeht. Auf das, dessen ich mir bewusst bin, habe ich demnach den Blick zu richten, ob ich nicht doch etwas unmittelbar Gewisses hier finde. Und in der That treffe ich solches an, nämlich mich selbst als denkendes Wesen oder Bewusstsein: es mag, wenn ich etwas denke, falsch sein, was ich denke, es mag, wenn ich mir bewusst bin, spazieren zu gehen, falsch sein, dass ich spazieren gehe, es mag, wenn ich etwas bejahe oder verneine, falsch sein, was ich bejahe oder verneine, es mag, wenn ich etwas bezweifele, thatsächlich das, was ich bezweifele, nicht existiren — aber darüber, dass ich in all diesen Fällen mir einer Sache bewusst war, also, dass ich als Bewusstsein oder, wie Descartes' Worte lauten, als denkendes Ich da war, kann kein Zweifel sein. Wann immer ich etwas „denke" — „Denken" bezeichnet bei Descartes alle Bewusstseinsbestimmtheiten, Wahrnehmen, Vorstellen, Begreifen, Fragen, Bejahen, Verneinen, Fühlen, Wünschen, Hoffen u. s. f. — so ist, mag Alles sonst auch dem Zweifel unterliegen, das Eine mir gegen allen Zweifel gefeit und unmittelbar gewiss, nämlich die Wirklichkeit meiner selbst als des denkenden Ich oder das „cogito ergo sum".

Den Schatz im „cogito ergo sum", welchen zuerst Augustin im Kampfe gegen den griechischen Skepticismus, da er den Blick

auf sich als Bewusstsein richtete, gehoben hatte, hat Descartes, nachdem Nicolaus von Cusa und Campanella ihn nur flüchtig mit der Hand berührt hatten, mit voller Einsicht in dessen erkenntnisstheoretischen Werth wieder zu Handen genommen, indem er die unerschütterliche Gewissheit von der Wirklichkeit des Bewusstseins als Prellstein gegen die hoffnungslose Skepsis und als Eckstein seines Systems aufstellte.

An dem festen Punkte, dem „denkenden Ich“ oder Bewusstsein, hängt für Descartes alle andere Gewissheit, die der Mensch gewinnen kann; das Merkmal, welches das unmittelbar seiner eigenen Wirklichkeit gewisse denkende Ich als Bewusstes auszeichnet, muss auch Merkmal jeder anderen Gewissheit sein. Dieses Merkmal ist die volle Klarheit und Deutlichkeit des Bewussten (perceptum); alles, was sich mir ganz klar und deutlich bietet, ist wahr. Das Normalmaass voller Klarheit und Deutlichkeit habe ich für alles andere Bewusste eben an der Klarheit und Deutlichkeit, mit der ich mir meiner eigenen Wirklichkeit als „denkenden“ Wesens bewusst bin; was mir so klar und deutlich gegeben ist, wie ich als Bewusstsein mir selber gegeben bin, das ist in Wirklichkeit so, wie es mir gegeben ist, und steht ebenso sicher, wie meine eigene Wirklichkeit als Bewusstsein, gefeit gegen allen Zweifel da.

Es ist das „natürliche Licht“ (lumen naturale) in mir, sagt Descartes, welches mich zu dieser Behauptung führt; ich bin so beschaffen, dass ich das, was ich klar und deutlich habe, für wahr halten muss. Aber wie kann ich dessen völlig sicher sein, dass das, wegen seiner Klarheit und Deutlichkeit sich als wahr mir Aufdrängende in der That Wahres sei? Wie kann ich Klarheit und Deutlichkeit für Kriterien der Wahrheit ausgeben? Die Gewissheit meines Seins als denkenden Wesens ist mir unmittelbar gegeben und ist nicht etwa erst eine zweifellose, wenn ich mir dessen bewusst werde, dass mir dieses mein Sein „klar und deutlich“ gegeben ist; denn ich als dieses in seinem Sein unmittelbar gewisse Bewusstsein werde mir ja erst nachträglich der Bestimmungen der Klarheit und Deutlichkeit bewusst, und erst dann scheinen diese Bestimmungen mir, dessen Natur eben einmal so beschaffen ist, allerdings für alles Andere, was ich an „Ideen“ habe, der Prüfstein der Wahrheit zu sein: aber eben gegen

letztere „natürliche“ Meinung ist noch ein Zweifel möglich. Es ist, sagt Descartes, eine alte Ueberzeugung, dass es einen Gott giebt, der Alles kann und der mich so, wie ich bin, geschaffen hat: woher will ich nun wissen, dass es Gott unmöglich wäre, mich so zu schaffen, dass das, was ich, weil es mir klar und deutlich bewusst ist, für wahr halte, mir nur so schiene? Der in dieser Frage gegen das Wahrheitskriterium erhobene „metaphysische“ Zweifel kann sich ja freilich nicht auf das „cogito ergo sum“, auf die Gewissheit meiner selbst als denkenden Wesens erstrecken, sondern nur auf die „klaren und deutlichen“ Ideen in mir. Wenn ich auch von meinem Schöpfer so geschaffen wäre, dass er mir in der „natürlichen“ Annahme, was klar und deutlich ist, sei wahr, einen trügerischen Schein geschaffen hätte, so würde mir doch die Gewissheit, dass ich als der die klaren und deutlichen Ideen Denkende, mögen sie selber dann auch trügerische sein, bin, unumstösslich bleiben.

Der metaphysische Zweifel also bezieht sich nicht auf die Gewissheit meiner Existenz als denkendes Wesen, sondern auf das Wahrheitskennzeichen derjenigen Ideen in mir, welche als „klare und deutliche“ auftreten; dieser Zweifel setzt entweder die Möglichkeit, dass Gott mich mit jenem trügerischen Scheine geschaffen habe, oder die andere Möglichkeit, dass, da man Gott diesen Trug nicht zuschreiben mag, ein boshafter Geist all seine Klugheit anwendet, um mich zu täuschen. Wenn nun nachgewiesen werden kann, dass Gott ist, so wird damit die zweite Möglichkeit ausgeschlossen, denn dann hat Gott als mein Schöpfer mir das „natürliche Licht“, welches mich in der Klarheit und Deutlichkeit einer Idee deren Wahrheit annehmen lässt, gegeben; und wenn sich dann ferner nachweisen lässt, dass Gott nicht ein trügerischer sein kann, so ist der „metaphysische“ Zweifel überhaupt niedergeschlagen. Für alle andere Gewissheit also, abgesehen von der, die mich selber als denkendes Wesen betrifft, ist es, um sie auch dem letzten Zweifel zu entziehen, nothwendig, die Frage nach Gottes Existenz zu beantworten; ist diese Existenz auf Grund des unmittelbar gewissen eigenen Bewusstseins bewiesen, und ist ferner gezeigt, dass Gott nicht ein trügerischer Schöpfer sein kann, so ist „Klarheit und Deutlichkeit“ der Ideen in mir als das untrügliche Zeichen ihrer Wahrheit zweifellos fest-

gestellt. In diesem Sinne behauptet eben Descartes, dass die Gewissheit und Wahrheit alles Wissens allein von der Erkenntniss des wahren Gottes abhängt.

Aus der Thatsache des Bewusstseins führt Descartes den einen Beweis des Daseins Gottes, indem er die Endlichkeit und Mangelhaftigkeit dieses Bewusstseins als zwingenden Grund für die Wirklichkeit Gottes aufstellt; das Bewusstsein muss, wie Alles, eine Ursache haben, entweder ist es nun selber seine Ursache oder es ist durch eine andere Ursache da; im ersteren Falle würde aber sicherlich das Bewusstsein sich ohne die Endlichkeit und die Mängel, die es hat, geschaffen haben, deshalb muss etwas Anderes die Ursache sein und zwar ein Wesen, das Ursache seiner selbst und mithin durchaus vollkommen (unendlich und mangellos) d. h. Gott ist.

Aus der Thatsache der Gottesvorstellung im Bewusstsein, der Vorstellung von einem durchaus vollkommenen Wesen, führt Descartes den anderen Beweis des Daseins Gottes, indem er die vorgestellte Vollkommenheit als zwingenden Grund für die Wirklichkeit des vollkommenen Wesens aufstellt. Die Gottesvorstellung muss, wie Alles, eine Ursache haben, die Ursache aber kann, wie Descartes voraussetzt, in keinem Falle geringer sein als die Wirkung, deshalb kann weder das Bewusstsein als unvollkommenes (endliches und mangelhaftes) Wesen, noch sonst ein anderes unvollkommenes Wesen Ursache der Gottesvorstellung sein, sondern allein ein vollkommenes Wesen d. i. Gott kann die Vorstellung von einem vollkommenen Wesen gewirkt haben; die Thatsache der Gottesvorstellung im Bewusstsein verbürgt also die Wirklichkeit Gottes.

Diesen beiden aus den Wirkungen des göttlichen Wesens entnommenen Gottesbeweisen ist noch ein dritter Beweis aus dem Wesen Gottes hinzugefügt: im Begriffe Gottes, des ens summe perfectum, liegt, dass er existire; ohne Existenz kann ich das göttliche Wesen als vollkommenes Wesen garnicht fassen, denn die Existenz ist eine perfectio, also ohne sie giebt es keinen Begriff von Gott; nähme ich die Existenz als Merkmal aus dem Begriffe Gott weg, so würde der Begriff selber auch nicht mehr bestehen; existentia gehört zu Gottes essentia.

Wenn das Dasein Gottes festgestellt ist, so gilt es nun

den Zweifel, ob Gott der Schöpfer uns im cogito ergo sum nicht täusche, zu beseitigen, was ein Leichtes ist. Da Gott nämlich das vollkommene, allen Mangel und daher auch alle sittliche Schwäche ausschliessende Wesen ist, kann bei ihm von einem Täuschen-Wollen nicht die Rede sein; das vollkommene Wesen muss auch ein wahrhaftiges sein, und die Wahrhaftigkeit des Schöpfers ist es, vor der jener Zweifel der Klarheit und Deutlichkeit als Wahrheitskriterium der Ideen verstummen muss.

2. Die Methode der Erkenntniss.

Angesichts des sicheren Grundes aller Erkenntniss wird der Weg der Erkenntniss anheben bei dem, was das menschliche Bewusstsein als sein Bewusstes hat, d. i. bei dem unmittelbar vorliegenden Bewusstseinsinhalt (den „Ideen"); an seiner Hand muss es möglich sein, gleich wie in der Mathematik an der Hand unmittelbar vorliegender Anschauungen, auf deductivem Wege einen festgegliederten Erkenntnissbau von der Welt herzustellen. Nur die Deduction hält Descartes für das eigentlich wissenschaftliche Verfahren zur Erklärung des Wirklichen, wenn er gleich die Induction, die von den Erfahrungsthatsachen ausgeht und deren Erklärungsgründe aufsucht, keineswegs verachtet; aber diese ist ihm doch immer nnr ein einleitendes Verfahren, auf das die eigentliche wissenschaftliche Arbeit, Erklärung der Wirklichkeit durch Deduction, erst folgt.

Der Boden, auf dem alle wissenschaftliche Arbeit vor sich geht, ist der Bewusstseinsinhalt des Forschenden; dieser Bewusstseinsinhalt („ideae") ist dreierlei Art: dem Bewusstsein angeborene (ideae innatae), dem Bewusstsein zugekommene (ideae adventitiae) und vom Bewusstsein selbst gemachte (ideae a me ipso factae). Idea a me ipso facta ist z. B. die Sirene, idea adventitia z. B. die Ton- und Lichtempfindung, idea innata z. B. Substanz, Gott, Wahrheit, Denken, Dauer, Zahl. Wie die beiden anderen Arten, so wird auch die dritte (idea innata) nach ihrem Ursprung bezeichnet; angeborenes Bewusstes will daher nach Cartesius nicht, wie Locke von ihm fälschlich meinte, heissen ein von Anfang an bestehendes Bewusstes, sondern nur dies, dass im Bewusstsein von vornherein nicht nur die Anlage vorhanden sei, solch Bewusstes zu haben (denn das ist auch von den anderen

beiden Arten zu behaupten), sondern dass das Bewusstsein auch der alleinige Quell sei, aus dem diese Art von Bewusstem entspringt, und dass weder die Aussenwelt noch das mit Hülfe der ideae adventitiae selbsthätig bildende Bewusstsein (Einbildungskraft) an dem Auftreten dieser Art „Ideen“ Antheil habe. Aber nicht nur gewisse „Ideen“, sondern auch gewisse allgemeine Sätze (notiones communes) sind angeboren, was sich daraus feststellen lasse, dass sie unmittelbar (simplici mentis intuitu) gewiss seien, z. B. „aus nichts wird nichts“, „wer denkt, existirt so lange, als das Denken währt“, „Gleiches zu Gleichem giebt Gleiches“.

Die Methode nun, welche zur Erkenntniss, die nur in deductiver Weise gewonnen wird, führt, ist, wie auch die Mathematik in ihrem Verfahren zeigt, eine doppelte, eine analytische und eine synthetische; auf beiden Wegen kommt man zur Erkenntniss des Gegenstandes der Forschung, jener ist der unterrichtendere, das Lernbedürfniss befriedigendere, dieser dagegen der überzeugendere und die Zustimmung allein erzwingende. Die Mathematik bediene sich mit Vorliebe des synthetischen Weges allein und thue dieses ohne Nachtheil, weil die Grundlage ihrer Beweisführung anschaulich belegt und festgestellt werden könne und daher Missverständniss und Irrthum ausgeschlossen sei. Die Philosophie aber, obwohl auch sie die deductive Synthesis als Ziel sich stecke, habe sich zunächst mit der Analysis zu begnügen, eben weil die Grundlagen ihrer Wissenschaft nicht so einwandsfrei, wie die der Mathematik in der Anschauung, unmittelbar vorliegen. Desshalb schlägt Cartesius den analytischen Weg, auf dem er zur Erklärung des „Bewussten“ zu kommen hofft, ein, weil er ihm der pädagogisch richtigere zu sein scheint; den synthetischen Weg (more geometrico) zu gehen, blieb seinem Nachfolger Spinoza überlassen.

Er selber hat in seiner Schrift „über die Methode“ noch vier Regeln, die der Forscher zu beobachten habe, aufgestellt: 1. nur das ist als wahr hinzunehmen, was klar und deutlich gegeben ist, 2. das Verwickelte und Verschlungene ist so lange zu zerlegen in einfachere Theile, bis Klarheit und Deutlichkeit gewonnen ist, 3. die Forschung hat mit dem Einfachsten und Leichtesten zu beginnen und allmählig in geordneter Folge zu dem Verwickeltsten und Schwierigsten aufzusteigen, 4. die Forschung muss möglichst umfassende und erschöpfende Kunde von ihrem Gebiete sich verschaffen.

3. Die Wirklichkeit.

Mein Bewusstseinsinhalt oder das Bewusste ist das unmittelbar Gegebene, an dem ich mich zur Erkenntniss der Wirklichkeit hindurcharbeite; die Wirklichkeit des Bewussten „denkendes Ich" ist zunächst erkannt; dieses ist eine res cogitans und das heisst eine substantia cogitans sein. Ist freilich unter Substanz das, „was zu seiner Existenz keines Anderen bedarf", zu verstehen, so kann das menschliche Bewusstsein nicht Substanz sein, denn es ist eine Schöpfung Gottes, und nur Gott allein ist dann Substanz; Descartes hat diesen Gedanken zwar gelegentlich hingeworfen, aber ihn nicht weiter gesponnen, um das Verhältniss der Körper und Geister, die nach dem gewöhnlichen Denken als Substanzen gelten, zu der Einen Substanz zu begreifen. Sein Nachfolger Spinoza hat diesen Gedanken wieder aufgenommen und flüssig gemacht; den Descartes führte die analytische Methode zunächst auf die denkende und auf die ausgedehnte „Substanz", bei denen sein Interesse dann verweilte und stecken blieb; Substanzen heissen ihm Geist und Körper insofern, als sie die „Subjecte" sind, denen die Attribute Denken und Ausdehnung als Wesensbestimmtheiten anhängen, und als sie zu ihrer Existenz einander nicht bedürfen, also unabhängig von einander bestehen.

Von der Substanz „Gott" hat Descartes nur wenig gehandelt; Gott ist ihm das vollkommene Wesen, daher ist er unendlich, und diese Bestimmung ist nicht eine negative, die bloss etwa die Endlichkeit verneint, sondern eine schlechthin positive, alle Wirklichkeit eben in sich schliessende, so dass gerade umgekehrt die Bestimmung „endlich" als eine negative anzusehen ist, die nur durch Verneinung eines Stückes der realen Unendlichkeit gewonnen wird. Das vollkommene, unendliche Wesen können wir mit unserem endlichen Denken garnicht erfassen, und es mögen unendlich viele Vollkommenheiten neben den von uns gedachten dem göttlichen Wesen noch zugehören, die wir aber garnicht denken können; wir denken es als ewiges, allmächtiges und allwissendes Wesen, das Schöpfer von Allem ist. Als solches ist es denkendes und wollendes Wesen immer zugleich, Denken und Wollen fallen bei ihm zusammen. Wahrnehmendes Wesen aber kann Gott nicht sein, weil Wahrnehmen ein Erleiden ist; auch die Ausdehnung, wenigstens sofern dadurch Gott als theilbares Wesen hingestellt würde, kommt ihm nicht zu.

Dass aber die göttliche Substanz als reines Geistwesen zu denken sei, hat Descartes auch nicht behauptet, es hätte ja auch seiner Behauptung von Gott als der alle Wirklichkeit in sich schliessenden Einen Substanz und von der Körperwelt als etwas Wirklichem widersprochen. Hätte Cartesius dieses weiter verfolgt, so wäre er unfehlbar dahingekommen, wohin Spinoza gelangte, nämlich der Einen Substanz Denken und Ausdehnung als ihre Attribute zuzuweisen und die Geister und Körper als modi der Einen Substanz zu begreifen.

Das denkende Ich nennt nun Descartes in dem oben bezeichneten Sinne „denkende Substanz", und da zu den modi cogitandi auch Wahrnehmen, Fühlen und Wollen gerechnet werden, so kann Descartes behaupten, dass das „Denken" die Natur und Wesenheit der Ichsubstanz bezeichne. Von dieser Denksubstanz als „Bewusstes" unterscheidet sich Anderes in meinem Bewusstseinsinhalt, das sich schlechterdings nicht selber als modus cogitandi fassen lässt, wenn es gleich in einem modus cogitandi uns vorliegt, nämlich das, was den Inhalt der Sinnwahrnehmungen und ihrer Vorstellungen bildet. Diese Wahrnehmungen sind nicht von unserem Denken etwa hervorgebracht, sie müssen also ihre Ursache in etwas ausser uns haben; ob diese Ursache Körper ausser uns oder Geister ausser uns oder Gott selber sei, lässt sich aus den Wahrnehmungen selber nicht ableiten; aber, da uns doch ein natürlicher, von Gott geschaffener Hang innewohnt, die Sinnwahrnehmung auf eine Körperwelt als Ursache zu beziehen, so würde es der Wahrhaftigkeit Gottes widersprechen, wenn eine solche Körperwelt nicht wirklich wäre. Wenn ich daher in meinem Bewusstsein die idea eines Körpers habe und diese von der idea des denkenden Ichs gänzlich gesondert und für sich dastehend habe, wie es thatsächlich der Fall ist, so lässt mich dies auf Grund der Wahrhaftigkeit meines Schöpfers erkennen, dass die Wirklichkeit, ausser geistigen Substanzen, körperliche Substanzen aufweist. Diese werden in ihrem Dasein freilich auf Grund der Wahrnehmungen im denkenden Ich erst erschlossen als die Ursachen der Wahrnehmungen, und sie sind nicht durch diese Wahrnehmung unmittelbar als Wirkliches gewiss, wie es mit dem denkenden Ich der Fall ist; darum dürfen wir auch nicht, wie wir es beim „denkenden Ich" thun, alle Bestimmtheiten, deren wir uns auf Grund der Ein-

wirkung der Körperwelt bewusst sind, dieser selber als ihre Wesenheit zuschreiben, sondern nur diejenigen, durch die uns die vorgestellte Körperwelt klar und deutlich bewusst ist, und das sind nur die Bestimmtheiten der Ausdehnung. Alle anderen angeblichen Bestimmungen der Körper sind nur dunkel und verworren Vorgestelltes, stellen nichts Wirkliches der Körperwelt dar, sondern sind etwas nur zu unseren Wahrnehmungen Gehöriges, so die Farben, die Töne, der Geruch und Geschmack, Wärme u. A. m.

Die Wirklichheit besteht aus Körpern und Geistern, aus ausgedehnter und denkender Substanz, Körperwelt und Geisterwelt, die sich sowohl begrifflich, als auch in ihrem Sein völlig ausschliessen und auch in ihrem Wirken je eine Welt für sich bilden.

Die Körperwelt hat in Wirklichkeit nur Bestimmungen der Ausdehnung, sie ist also eine Welt reiner Raumgrössen oder ein mannigfach eingetheilter reiner Raum, dessen Theile die Körper sind; dieser Raum ist unendlich gross und daher Ein Ganzes (Continuum), so dass das Leere unmöglich ist; aber er ist doch auch unendlich theilbar, und die einzelnen Körper sind nichts anderes als die verschiedenen Eintheilungen des unendlichen Raumes, und die Bewegung nichts anderes als die Veränderung der Raumeintheilung. Ist Bewegung Veränderung der Raumeintheilung, so versteht es sich von selbst, dass sie nicht von dem Raum selber hervorgerufen sein kann, sondern nur von Gott; da aber dieser ein unveränderliches Wesen ist, so ist auch die von ihm geschaffene Bewegung in der Raumwelt eine unveränderliche, sie vermehrt und vermindert sich nicht. Alles Wirken in der Raumwelt ist ein bloss mechanisches, und das Wirken ist nichts anderes als Uebertragung einer bestimmten Bewegung von einem Raumtheile auf den anderen. Diese rein mechanische Auffassung des physischen Geschehens hat Descartes nicht nur für die anorganischen, sondern auch für die organischen Dinge als die einzig wissenschaftliche Betrachtung erklärt und ist soweit gegangen, dass ihm sogar alle Thiere nichts weiter als fein eingerichtete Maschinen, deren Wahrnehmen, Erinnern und sinnliches Begehren als reine Bewegungen gefasst werden sollen, bedeuten. Er begreift das thierische Leben im besonderen als eine Doppelbewegung von Aussen nach Innen und von Innen nach Aussen, und der Knotenpunkt dieser Doppelbewegung ist ihm im Gehirn die

Zirbeldrüse (glans pinealis). Da in der Raumwelt alles Geschehen ein mechanisches ist, sieht Descartes auch die mechanische Erklärung als die für diese Welt allein berechtigte und zur Erkenntniss führende an und weist die teleologische Erklärung dementsprechend ab; welche Zwecke etwa Gott mit dieser Welt habe, gehöre nicht in die wissenschaftliche Betrachtung der Körperwelt.

Was andrerseits die Geisterwelt angeht, so ist die Wesenheit des Geistes „Denken", d. h. also, so lange ein Geist existirt, denkt er auch; wir denken, sagt Descartes, auch im Schlafe und in der Ohnmacht; Denken d. i. die gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit ist ihm so sehr allein massgebend für die Eigenart der unkörperlichen Substanz, dass ihm Fühlen und Wollen nur bestimmte Erscheinungen des „Denkens" bedeuten. Zunächst unterscheidet er das dunkle und verworrene „Denken", wie es durch die Sinne veranlasst wird und als Sinnwahrnehmung und deren Vorstellung auftritt, von dem klaren und deutlichen „Denken", welches er dem Verstande zuschreibt; jenes bietet Irriges, dieses Wahres. Wenn er freilich an seine Auffassung von den Thieren, die nach ihm reine Körper sein und doch wahrnehmen und darstellen sollen, dachte, so musste ihm das dunkle und verworrene „Denken" in Sinnwahrnehmung und deren Vorstellung aus dem Bereich der Geistessubstanz fallen und gar nicht mehr „Denken" heissen, so dass dieses Wort allein dem klaren und deutlichen „Denken" des Verstandes zufiele. Und da Körperwelt und Geisterwelt etwas Grundverschiedenes sind, so konnte ihm auch nicht das „mechanische" Wahrnehmen und Vorstellen des Körpers das verständige Denken des Geistes in dessen Bemühen um die Erkenntniss unterstützen, d. h. der alte platonische Gegensatz von αἴσθησις und νοῦς und der rationalistische erkenntniss-theoretische Standpunkt feierten bei Descartes wieder ihre Auferstehung und wurden dann von Spinoza mit grösserer Folgerichtigkeit verwerthet. Ebenso aber, wie zwischen dem sinnlichen Wahrnehmen und dem Denken als Verstandesthätigkeit unterschied Descartes zwischen dem sinnlichen, triebartigen Begehren und dem Wollen; auch jenes Begehren war ihm in Wahrheit eine Körperbewegung des thierischen Organismus, gehörte also als Vorgang einer ganz anderen Welt an, als das der Geisteswelt angehörende Wollen. Da nun die gegenständliche Bewusstseinsbestimmtheit, „Denken", die Wesens-

beschaffenheit des Geistes sein soll, so ist begreiflich, dass das Wollen sich als Denken kennzeichnen muss. Wollen, sagt nun auch Descartes, ist entweder Bejahen oder Verneinen von etwas; das bejahende Wollen ist dasselbe mit dem Erkennen des Werthes von etwas, das verneinende dasselbe mit dem Erkennen des Unwerthes von etwas; etwas „wollen“ ist so viel, wie etwas als gut, etwas verabscheuen ist so viel, wie etwas als schlecht erkennen. Diese Willenstheorie, derzufolge das Wollen ganz sokrateisch in das Erkennen aufgeht und nichts Besonderes neben dem Denken ist, wurde freilich von Descartes nicht festgehalten, indem er trotzdem einen uneingeschränkt freien Willen im Sinne der epikureischen Philosophie behauptete. Er knüpft diese Lehre an seine Auffassung vom Wollen als Bejahen oder Verneinen an, indem er meint, in dem Bejahen oder Verneinen, wie es im Urtheil (bejahend oder verneinend) gegeben sei, liege eine freie Willensthat vor; nicht die Sache zwinge uns zu der Aussage (Urtheil), sondern wir entscheiden uns aus freien Stücken zur (bejahenden oder verneinenden) Aussage. Zu dieser Willenstheorie griff Descartes, um den Irrthum, in welchen der Mensch geräth, zu erklären, ohne doch seine Auffassung, dass all unser Bewusstseinsinhalt, all unsre „Ideen“ durch den wahrhaftigen Gott in uns erzeugt werden, fahren lassen zu müssen. Die „Ideen“, sagt er, sind weder wahr noch falsch; Wahrheit und Irrthum kommt erst auf, wenn wir über sie „urtheilen“, ob ihrem Inhalte Existenz zukomme oder nicht, und dieses Urtheil ist Sache des freien Willens; wenn daher ein falsches Urtheil gefällt wird, so ist der Wille allein an diesem Irrthum, der ein durchaus freiwilliger ist, schuld.

Eine besondere Schwierigkeit erwuchs der Cartesianischen Metaphysik in der Frage nach dem Menschen, dieser angeblichen Einheit von Körper und Geist; für die Pflanzen und Thiere bestand diese Frage gar nicht, da Descartes sie als reine Körper ansah und ihnen das Denken des Verstandes, also den Geist, absprach. An der engen Verknüpfung von Körper und Geist des Menschen ist nicht zu zweifeln; es würde die Wahrhaftigkeit unseres Schöpfer-Gottes verneinen, wenn die uns so klar und deutlich bewusste Verbindung unserer selbst mit dem Körper, unserem Leibe, eine Täuschung wäre, meint Descartes. Freilich ist es nicht weiter zu erklären, wie solche Verknüpfung zweier ganz verschiedener

Substanzen, von denen die eine (der Körper) als theilbare etwas Vergängliches, die andere (der Geist) als untheilbare etwas Unvergängliches, Unsterbliches ist, möglich sei; und ebenfalls bleibt es unerklärlich, wie sie auf einander wirken können: der Allmacht Gottes bleibt dieses befohlen. Die Thatsache der Einigkeit von Körper und Geist aber und die Thatsache der Wechselwirkung dieser zwei ganz verschiedenen Substanzen ist nicht zu leugnen. Die Wirkungen des menschlichen Geistes auf den menschlichen Körper vermehren jedoch nicht etwa die Bewegungssumme der Körperwelt, sondern sind nur Richtungsänderungen schon bestehender Leibesbewegungen, und ebenso wird durch die Wirksamkeit des Leibes auf die Seele nicht etwa die Bewegung des Leibes vermindert. In der Zirbeldrüse findet Descartes den Ort im Leibe, wo diese Wechselwirkung zwischen Körper und Geist stattfindet.

Unter den Wirkungen, welche die Seele in Folge ihrer engen Verknüpfung mit dem Leibe von der Körperwelt erleidet, nennt Descartes neben den sinnlichen Wahrnehmungen, die entweder (wie z. B. Licht, Ton) von der Leibesumgebung oder (wie z. B. Hunger, Durst) von den Leibeszuständen hervorgerufen werden, als besondere Gruppe die seelischen Zustände, welche wir Affecte oder Leidenschaften heissen. Diese sind es besonders, welche die denkende Seele stören und das Bewusstsein trüben, mit ihnen hat es die Seele im sittlichen Kampfe des Lebens zu thun. Die sittliche Freiheit des Geistes verlangt die Befreiung aus der Knechtschaft der Leidenschaften, diese gilt es zu besiegen; zwar kann der Mensch die eine Leidenschaft durch eine andere besiegen und beseitigen, aber dadurch wird er die Unfreiheit gegenüber diesen leidenden Seelenzuständen nicht los; die Befreiung ist allein durch Klarheit und Deutlichkeit der „Ideen“ des Bewusstseins, d. i. durch Erkenntniss möglich. Wo Leidenschaft ist, da ist Trübung des denkenden Geistes, wo Klarheit und Deutlichkeit ist, da ist keine Trübung, also auch keine Leidenschaft; das sittliche Leben ist ein Kampf gegen die Leidenschaften um die Klarheit des Bewusstseins, in der das höchste Gut und die Quelle wahrer Glückseligkeit liegt, und die wahre Glückseligkeit ist die Ruhe des Gemüthes.

Der Eindruck der Cartesianischen Philosophie auf die gelehrte Welt des 17. Jahrhunderts war ein gewaltiger; in den Niederlanden und Frankreich fand sie einen grossen Anhang, und mit mehr oder weniger Selbstständigkeit war man hier bemüht, die Gedanken des Meisters nachzudenken und von den Widersprüchen, die vor Allem aus der schroffen Theilung der Wirklichkeit in Körper- und Geisterwelt für das System herauswuchsen, zu reinigen. Unter diesen Versuchen, die Gedanken des Descartes in neue widerspruchslosere Form zu giessen und im Besonderen auch die vom Meister nur angedeutete ethische Betrachtung auszuführen, sind drei bemerkenswerth, der Hauptvertreter des einen ist der Niederländer Arnold Geulinx (geb. 1625, gest. 1669), der des anderen der Franzose Nicolas Malebranche (geb. 1638, gest. 1715) und der des dritten der in den Niederlanden lebende Baruch Spinoza (geb. 1632, gest. 1677).

d. Geulinx.

Dass die theologischen Gelehrten unter den Anhängern des Descartes sich alsbald daran machten, das Verhältniss der Körper und Geister zu Gott, welche der Meister kaum berührt hatte, sich klar zu machen, nimmt nicht Wunder. Geulinx geht von dem Satze des Descartes aus dass Gott als das, alle Wirklichkeit in sich schliessende Wesen das schlechthin vollkommene, und dass daher alle endlichen unvollkommenen Wesen, d. h. die Körper und die Geister, Einschränkungen oder Negationen der vollen Wirklichkeit seien; Gott schaffe diese Wesen, indem er bestimmten Vollkommenheiten seiner selbst Schranken setze. Soweit sie Wirklichkeit sind, gehören sie zu Gott und sind sie in ihm, soweit sie aber die Vollkommenheit negiren, gehören sie nicht zu ihm und sind sie ausser ihm. Während nun Cartesius es immerhin unklar gelassen hatte, ob Gott reiner Geist sei oder ob auch Ausdehnung als Attribut ihm zugehöre, erklärt Geulinx, Gott sei reiner unendlicher Geist, denn nur im Denken sei Vollkommenheit; die Ausdehnung, auch der ungetheilt gedachte unendliche Raum, die unendliche Raumwelt sei Unvollkommenheit, weil sie eben eine res bruta, eine nicht denkende Sache sei. Dass durch diese Ausführung das Verhältniss der Körperwelt zu Gott klar gestellt wäre, lässt sich freilich nicht behaupten; wenn dem Gottwesen nicht auch die unendliche Aus-

dehnung zukommt, wie ist denn zu verstehen, dass er durch Einschränkung einer seiner Vollkommenheiten die unendliche Raumwelt schaffe: hier hat Spinoza einen, dem Grundgedanken des Descartes entsprechenderen Weg gefunden.

Die Körper und die Geister, von denen letztere der Geulinxschen Gottsubstanz offenbar näher stehen, sind als modi dei bezeichnet; da sie aber von einander Geschiedenes und begrifflich sich Ausschliessendes sein sollen, so war es schon Descartes nur durch den Hinweis auf die Allmacht Gottes möglich erschienen, die Wechselwirkung zwischen beiden aufrecht zu erhalten. Geulinx suchte die Schwierigkeit auf besondere Weise zu umgehen. An Gottes Allmacht hielt er fest, Gott ist das schlechthin Thätige, Wirkende und er kann es sein, weil er unendliches Bewusstsein ist; aber auch nur das überhaupt, was sich seines Wirkens bewusst ist, sagt Geulinx, wirkt thatsächlich; quod nescis, quomodo fiat, id non facis. Demzufolge ist von einem Wirken oder Ursachesein des Körpers garnicht die Rede, das ihm gewöhnlich zugeschriebene Wirken muss in Wahrheit Wirken eines Geistes sein. Da nun die auf die Seele angeblich wirkende Körperwelt Ursache der Sinnwahrnehmung sein soll, so ist dies dahin zu verbessern, dass die Ursache der Sinnwahrnehmung ein Geist, der ja allein wirken kann, ist; der die Sinnwahrnehmung Habende kann dies aber selber nicht sein, da er sich nicht bewusst ist, wie die Wahrnehmung in ihm geschieht: also kann es nur Gott sein. Ebenfalls jedoch ist das vermeintliche Wirken des endlichen Geistes auf seinen Leib thatsächlich nicht möglich, da der „Wollende“ sich ja nicht bewusst ist, wie auf sein Wollen hin die Leibesbewegung geschieht; auch hier bleibt nichts übrig, als in Gott den Urheber und Wirkenden zu sehen.

Somit leugnet Geulinx die Wechselwirkung von Körper und Geist im Menschen; die gänzliche Verschiedenheit der beiden „Substanzen“ ist ihm ein Beleg für seine Meinung: wie sollte wohl ein Körper, der nach Cartesius ja nur durch Stoss wirken kann, auf etwas, das kein Körper ist, einen Stoss ausüben können. Wie ein Geist (Gott) auf den Körper wirken könne, ist ihm freilich klar, sobald nur Thatsache sei, dass der Geist wisse, wie das Gewollte geschehe; überdies bleibe ja, da doch alle Veränderung der Wirklichkeit eine Ursache haben muss und die bewusstlosen

Körper nicht Ursache sein können, zur Erklärung der Wirkungen im Weltgeschehen nichts anderes übrig, als Gott zum Urheber zu machen. Im Besonderen ist also auch Gott die Ursache, wenn bei Gelegenheit (occasione) einer Leibeserregung die Seele eine Wahrnehmung hat, und umgekehrt, wenn bei Gelegenheit (occasione) meines Wollens die dem Wollen entsprechende Leibesbewegung auftritt; Gott ist in beiden Fällen das Wirkende (causa efficiens) und die Leibeserregung oder mein Wollen nur die Gelegenheit oder der Anlass (causa occasionalis) zu dem göttlichen Wirken. Diese an die Stelle der Lehre von der Wechselwirkung tretende Auffassung vom „Entsprechen“ der leiblichen und seelischen Vorgänge wird der Occasionalismus genannt.

Die Cartesianischen Ansätze einer Ethik hat Geulinx dem Gedanken, welcher dem Occasionalismus zu Grunde liegt, entsprechend auszuführen gesucht; sein Leitsatz war: wo Du nichts ausrichten kannst, da musst Du auch nichts wollen (ubi nihil vales, ibi nihil velis). Demzufolge besteht für ihn der Grundsatz, dass die Seele sich auf sich selbst zu beschränken hat, da sie ja in der Körperwelt nichts zu wirken vermag, und dass sie in ihrem reinen Vernunftleben den Frieden der Seele, welcher das höchste Gut ist, finden wird. Das Wesen der Seele ist ja Vernunft, wie ihr Schöpfer die göttliche Vernunft ist. Die Liebe zur Vernunft und das heisst demnach zu Gott, muss der treibende Grund des Lebens sein; diese Liebe schliesst jede andere, auch die Liebe der Seele zu sich selbst, aus; wer Gott wahrhaft liebt, kann nichts anderes lieben, und in dieser Liebe erblüht die Herrschaft der Vernunft; die Selbstliebe und die Liebe zum Angenehmen (bonum jucundum) gehört zu den Leidenschaften, und diese dürfen für den Tugendhaften von keiner praktischen Bedeutung sein; für ihn gilt und bestimmt einfach die Vernunft; was sie gebietet, das thut er, unbekümmert um die Leidenschaften.

e. Malebranche.

Das pantheistische Samenkorn, welches in der Cartesianischen Philosophie noch unentwickelt in der Erde lag, hat, gleichwie Geulinx, auch Malebranche schon zum Keimen gebracht, wenngleich es zur Entfaltung erst bei Spinoza kommt. Malebranche sucht, wie Geulinx, das Verhältniss der Körper und Geister zur Gott-

substanz, welche als deren Schöpfer dasteht, näher zu bestimmen; und er begreift Gott ebenfalls als unendlichen Geist, lässt, dem pantheistischen Grundgedanken zuwider, ebenfalls die Welt der Körper und Geister als beschränkter, die Negation der Vollkommenheit an sich tragender Wesen ausser Gott sein. Aber er giebt im Gegensatz zu Geulinx der Raumwelt eine Stellung zu Gott, wie sie etwa die Platonische Werdewelt zu der Seinswelt einnimmt; denn nach ihm „hat“ Gott auch Ausdehnung, freilich „intelligible“, nicht sinnliche Ausdehnung, d. h. es ist die „Idee“ der Ausdehnung, in welcher die „Idee“ der Körper als Modificationen derselben sich entwickeln, in Gott; erst das Abbild dieser intelligiblen Ausdehnung und ihrer Modificationen ist die unendliche Raumwelt mit ihren Körpern, welche nach jenem Urbild von Gott geschaffen sind, wie ja auch die endlichen Geister Schöpfungen des göttlichen Geistes bedeuten.

In der geschaffenen Wirklichkeit stehen, wie der Meister Descartes gelehrt hat, die Körperwelt und die Geisterwelt schlechthin geschieden da, und die angebliche Wechselwirkung von Körper und Geist wird durch den Occasionalismus Geulinx', den sich Malebranche mitsammt dessen ganzer Begründung zu eigen macht, zurechtgeschoben, wenn auch Malebranche bei der Untersuchung des menschlichen Erkennens, welchem er besondere Aufmerksamkeit widmet, sich des Sprachgebrauches, welcher von „Wirkung der Aussenwelt auf die Seele“ redet, bedient. Wahrnehmen, heisst es, welches in der Seele durch das einwirkende Ding entsteht, sagt uns nur, was durch die Einwirkung in uns hervorgerufen, nicht was das einwirkende Ding an und für sich ist; daher werden uns die Sinne zwar „zuverlässige Berather in Hinsicht auf den Nutzen des Lebens“ d. i. auf unser praktisches Verhalten zu diesen Dingen sein, aber immer „falsche Zeugen in Betreff der Wahrheit“. Wahrnehmen (sensation) und das ihm folgende vorstellende Bilden (imagination) hat die Seele vermöge ihrer Verknüpfung mit dem Leibe, durch diese aber kann keine Erkenntniss des Wirklichen kommen. Als reiner Geist nun ist die Seele das denkende Wesen, und Denken heisst „Ideen“ d. i. Bewusstes, welches vollkommen das Wirkliche, wie es ist, darstellt, haben: das Denken also allein liefert Wahrheit. Wie aber gewinnt die Seele diese „Ideen“ von ausgedehntem Wirklichen. Descartes hatte gelehrt, dass auch

sie im menschlichen Bewusstsein, und zwar durch das göttliche Wesen hervorgerufen, sich fänden, wie die Wahrnehmungen und Einbildungen; Malebranche aber meint, von der eigenen Seele habe der Mensch zwar ein unmittelbares Bewusstsein, aber dies sei und bleibe ein unklares und unvollkommenes, wesshalb in dieser Seele niemals jene klaren und vollkommenen „Ideen“ vom Wirklichen ausser mir sich aufhalten könnten; letzteres schliesse zugleich aus, dass Gott die betreffenden Ideen in die Seele hineinschüfe oder in jedem einzelnen Falle auftreten liesse. Der pantheistische Zug des Cartesianismus muss nun zu einer neuen Lösung dienen. Die Seele ist als eingeschränkter modus des unendlichen Geistes in Gott, aber in Gott ist ja auch die intelligible Ausdehnung, d. i. die Idee des unendlichen Raumes und deren Modificationen, d. h. die Ideen der einzelnen Raumgrössen oder Körper. Da nun Seele und diese Ideen beide in Gott sind, so kann die Seele die Ideen unmittelbar haben d. h. schauen. Die Aussenwelt erkennen heisst, sie (in der Idee) in Gott schauen (nous voyons toutes choses en dieu), denn nur, was unmittelbar erfasst wird, ist rein und wahr erfasst, also die intuitive Erkenntniss ist die eigentliche Erkenntniss, und eine solche haben wir nur von Gott und dem, was in Gott ist. Malebranche fügt die Bemerkung hinzu, dass für uns denkende Wesen die Annahme einer „wirklichen“ Körperwelt neben der „intelligiblen“ oder der „Idee“ der Körperwelt eine durchaus überflüssige sei, und dass wir sie ganz an die Seite stellen könnten, ohne irgend etwas in unserer Erkenntniss ändern zu müssen. Er streift mit dieser Bemerkung einen metaphysischen Standpunkt, den sein englischer Anhänger Collier und zu gleicher Zeit der von ganz anderen Voraussetzungen ausgehende englische Spiritualist Berkeley inne haben.

Die Behauptung, dass die endlichen Geister in Gott seien oder, wie Malebranche es ausdrückt, dass Gott der Ort der Geister und dass die ausser Gott bestehende wirkliche Raumwelt der Ort der Körper sei, stimmte freilich nicht mit den pantheistischen Ansätzen; und soweit sie etwa zu stimmen schien, nämlich in Ansehung des Verhältnisses der Geister (als modi dei) zu Gott, wurde es schwer, die Abweichungen von der Vollkommenheit Gottes, sei es in der Theorie (Irrthum), sei es in der Praxis

(Sünde) zu erklären, da doch Alles von Gott, dem Vollkommenen, kommen musste. Thatsächlich nur durch Fallenlassen des pantheistischen Gedankens und durch Verselbständigung des endlichen Geistes als besonderer Substanz, vermochte Malebranche Irrthum und Sünde zu erklären: den Irrthum, wenn in Folge der Körperwelt Sinnwahrnehmung und Vorstellungsgebilde mit den „Ideen", dem mit dem reinen Verstande geschauten Wahren, sich mischen und das Bewusstsein dadurch trüben, und die Sünde, wenn sich mit den Strebungen des reinen Geistes in der Seele Leidenschaften, welche in Folge leiblicher Bewegungen auftreten, verknüpfen, und zwar, wenn die Seele nach freier Wahl in beiden Fällen dieser Verknüpfung (Irrthum, Sünde) zustimmt, dort theoretisch, hier praktisch. Und wie das wahre Wissen darin besteht, dass man die Dinge erkennt, wie Gott sie erkennt, so beruht das tugendhafte Leben darauf, dass man die Dinge liebt, wie Gott sie liebt. Alle Erkenntniss ist im letzten Grunde Erkenntniss Gottes, und alles Wollen Liebe zu Gott, in dem ja Alles ist.

f. Spinoza.

Spinoza hat den in Descartes schlummernden Pantheismus zum vollen Erwachen gebracht. Er überragte in folgerichtiger Ausführung des cartesianischen Gedankens seine Mitarbeiter Geulinx und Malebranche, und was der Meister, der sich beschied, den analytischen Weg zu gehen, nicht gewagt hatte, das unternahm, den Wink des Meisters benutzend, Spinoza, indem er auf dem synthetischen Wege, den das Vorbild der Geometrie in Betreff ihres Gegenstandes ihm zeigte, eine Wissenschaft von der Wirklichkeit zu gewinnen suchte. Zu seinen Lebzeiten sind von ihm zwei Schriften erschienen: 1. Renati Des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata, 2. Tractatus theologico-politicus; kurz nach seinem Tode erschien Ethica ordine geometrico demonstrata, ferner die beiden unvollendeten Schriften Tractatus politicus und de intellectus emendatione. Die „Ethik" ist das Hauptwerk; seine fünf Theile handeln 1. von Gott, 2. vom Wesen und Ursprung des Geistes, 3. vom Ursprung und Wesen der Affecte, 4. von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Affecte, 5. von der Kraft des Verstandes oder von der menschlichen Freiheit. Der Titel „Ethik" für dieses Werk, welches die ganze Philo-

sophie Spinoza's enthält, deutet an, dass die Philosophie praktisch sei, dem Leben des Menschen dienlich sein müsse, dass sie die Verwirklichung des Lebenszweckes d. i. des höchsten Gutes mit sich führen, also die vollkommene Glückseligkeit gewährleisten müsse; eine Philosophie, welche diesen Zweck nicht erfüllt, ist ihm keine Philosophie d. h. keine Wissenschaft. Der Gedanke des Descartes, dass die Glückseligkeit auf der Erkenntniss beruhe, wird von Spinoza in den Vordergrund gerückt. Vollkommene Erkenntniss ist vollkommene Seligkeit; wer Erkenntniss gewinnen will, muss zu der Klarheit auf dem Gebiete der Wirklichkeit gelangen, zu welcher die Geometrie auf ihrem Gebiete gekommen ist. Wie Descartes, so nimmt auch Spinoza für seine speculative Arbeit die deductive Weise der Geometrie zum Vorbild; er aber wählt den synthetischen Weg. Wenn die synthetische Geometrie von bestimmten Definitionen und Axiomen aus, die, wie Spinoza meint, unmittelbar aus reinem Verstande, unabhängig von aller Erfahrung erfasst werden, ihren weiteren Wissensinhalt durch blosses Schlussverfahren mit voller Sicherheit gewinnt, so ist ihm dadurch die geometrische Methode als wissenschaftliche Methode überhaupt erwiesen. Er sucht daher in seiner Ethik „ordine geometrico" die Wissenschaft von der Wirklichkeit überhaupt zu gewinnen, indem er von Definitionen und Axiomen als der unmittelbar klaren Grundlage aus zu „Propositionen" mit „Demonstrationen" fortschreitet, um in dem so sich ausspinnenden Gedankennetze die Wirklichkeit einzufangen.

1. Lehre von Gott.

Wissenschaft d. h. volle Erkenntniss der Wirklichkeit ist erst dann gewonnen, wenn Alles und Jedes in den nothwendigen Zusammenhang gebracht ist, wie ihn die geometrische Wissenschaft für ihr Gebiet aufweist, wo sich zeigt, dass aus unmittelbar in seiner Nothwendigkeit Erkanntem, als dem Grunde, alles Andere als nothwendige Folge durch blosses Denken d. i. durch begriffliche Ableitung (Deduction) auf synthetischem Wege gewonnen ist. Dieses Verhältniss von Grund und Folge muss ebenfalls in der Philosophie für den Seinszusammenhang überhaupt gelten. Wenn man den nothwendigen Zusammenhang des Seienden als den der Ursache und Wirkung bezeichnet, so kommt doch dabei

für die eigentliche Erkenntniss nicht die zeitliche Folge mit in Betracht, sondern nur, dass die Ursache (causa) der logische Grund (ratio) und die Wirkung die logische Folge ist, d. h. dass aus dem Sein der „Ursache“ das Sein der „Wirkung“ unabhängig von der Erfahrung durch blosses Denken erkannt wird. Im streng wissenschaftlichen Verfahren gilt die Grundformel causa = ratio; was demnach ordine geometrico vom deductiven Denken als Zusammenhang von Grund und Folge synthetisch festgestellt ist, das deckt sich im Sein mit dem Zusammenhang von Ursache und Wirkung; in jenem ist dieser erst als nothwendiger begriffen, „Grund und Folge“ bezeichnet das begriffene d. i. erkannte Verhältniss von Ursache und Wirkung im Seienden.

Mit Descartes ist Spinoza einig, dass uns das, was unmittelbar klar und deutlich (clare et distincte) gegeben ist, in seinem Sein gewiss ist; die Wissenschaft vom Seienden überhaupt hat demnach, wenn sie ordine geometrico sich aufbauen soll, von etwas auszugehen, das unmittelbar in seinem Sein gewiss ist. Spinoza aber folgt hier nicht seinem Meister Descartes, der das Bewusstsein für dieses unmittelbar gewisse Seiende ausgab, sondern erklärt, das unmittelbar erkannte Sein sei dem Menschen in seinen „Ideen“ von „Substanz“ und „Attribut“ gegeben; diese Begriffe bilden ihm die Grundlage für die synthetische Wissenschaft vom Seienden überhaupt, mit ihrer Definition beginnt daher die „geometrische“ Entwickelung.

Substanz ist, was für sich besteht und für sich begriffen wird, was sowohl logische als auch reale Selbstständigkeit hat, was also weder, um gedacht zu werden, eines anderen, das zugleich mitgedacht werden müsste, noch, um sein zu können, eines anderen, in dem es erst existiren könnte, bedarf. Was Substanz ist, hat als das in jeder Hinsicht Selbständige den Grund seines Seins in sich selber, ist causa sui, d. h. in seinem Wesen liegt es, dass es ist und nur als seiend gedacht werden kann, woraus zugleich folgt, dass es ewig sei.

Attribut ist das, was von unserem Verstande als das Wesen der Substanz begriffen wird. Je mehr Realität, d. i. je grössere Vollkommenheit eine Substanz hat, um so mehr Attribute, in deren jedem ihr Wesen sich darstellt, hat sie. Das Attribut ist

als solches unendlich, daher kann es nicht eine Mehrzahl von Substanzen eines und desselben Attributes geben; denn mehrere Substanzen müssten sich doch als besondere von einander unterscheiden, aber was eines und desselben unendlichen Wesens (Attributes) ist, das ist eben Ein Wesen. Giebt es in Wahrheit mehrere Substanzen, so müssen diese in ihrem Wesen verschieden sein, also in verschiedenen Attributen gedacht werden, und giebt es eine Substanz mit mehreren Attributen, so müssen natürlich diese Attribute verschiedene sein. Giebt es eine unendliche, d. i. alle Realität in sich schliessende und daher jede Negation ausschliessende Substanz, so muss sie alle möglichen d. i. unendlich viele Attribute haben.

Unter „Gott" denkt Spinoza solch' eine Substanz mit unendlich vielen Attributen, deren jedes das ewige und unendliche Wesen zum Ausdruck bringt. Wird aber Gott gedacht, so ist er, sagt Spinoza mit Descartes, nicht anders zu denken als existirend, denn der Begriff Gottes schliesst die Existenz in sich. Da nun, was causa sui ist (s. oben), in seine Wesenheit Existenz einschliesst und nicht anders als existirend gedacht werden kann, und da ferner die Substanz causa sui und umgekehrt die causa sui Substanz ist. so ist Gott nothwendig Substanz. Wird aber Gott gedacht, so wird auch eine unendliche Substanz gedacht und so existirt demnach auch eine unendliche Substanz „Gott". Die Existenz einer unendlichen Substanz schliesst aber die Existenz anderer Substanzen aus; denn da Gott als unendlicher alle Realität, also alle möglichen Attribute hat, so müsste, wenn auch noch eine andere Substanz existirte, diese ein von allen möglichen Attributen verschiedenes Attribut haben: dies ist ein Widerspruch. Es giebt also nur Eine, die unendliche Substanz „Gott"; sie hat demnach allein den Grund ihres Seins in sich und ist für sich allein begreifbar; alles, was wir sonst noch als Wirkliches begreifen, muss, da es nicht Substanz, d. h. nicht in sich selber sein und nicht für sich begriffen werden kann, in einem „Anderen" den Grund seines Seins haben und durch dieses „Andere" begriffen werden: dieses „Andere" kann, wie von selbst folgt, nur „Gott", die Substanz, sein.

Von den unendlich vielen Attributen, welche Gott zukommen müssen, erfassen wir als endliche Wesen nicht alle, sondern nur

zwei, das Denken und die Ausdehnung (cogitatio et extensio), und zwar haben wir das Bewusstsein von diesen beiden aus uns selber; auch das Bewusstsein von Ausdehnung kommt uns nicht etwa erst mittelst der Sinne zu; beides ist uns angeboren, da eben Ausdehnung und Denken unser eigenes wirkliches Selbst ausmachen, die wir ja durch Gott unser Sein haben.

In der Behauptung freilich, dass Denken und Ausdehnung Attribute der unendlichen Substanz seien, wird Spinoza seiner geometrischen Methode schon untreu. Aus dem Begriffe der unendlichen Substanz und des unendlichen Attributes vermochte er nicht jene beiden Begriffe abzuleiten; er machte in Wahrheit eine Anleihe bei der Erfahrung, indem er hierbei von der Voraussetzung ausging, dass in ihr Wirklichkeit sich böte. Auf Grund dieser Voraussetzung konnte er dann allerdings behaupten, dass, da alles endliche Wirkliche seinen Grund in der Gottsubstanz haben muss, jene, die Wirklichkeit des Menschen bestimmenden Beschaffenheiten, Ausdehnung und Denken, Attribute der Gottsubstanz sein müssten.

Als ausgedehntes sowie als denkendes Wesen ist Gott selbstverständlich unendlich; demnach ist er als ausgedehnter nicht theilbar, denn Theilbarkeit ist eine Unvollkommenheit; und er ist auch nicht aus endlichen Raumtheilen erst zusammengesetzt, sondern er ermöglicht vielmehr allein das Sein von Raumtheilen oder endlichen Körpern. Ebenso ist er als denkendes Wesen oder Bewusstsein nicht der Zeit unterworfen, wie das endliche Bewusstsein, aber er ist sich alles dessen, was als Wirkliches in der Zeit aufeinanderfolgt, als der Ewige (Zeitlose d. h. nicht zeitlich Theilbare) in Eins bewusst, da es das in ihm Begründete ist; und er ist ferner nicht aus endlichen Geistern zusammengesetzt, denn sie als begrenztes Bewusstsein sind nur möglich durch das unendliche Bewusstsein.

Das Wirkliche nun, welches Descartes die Körper und die Geister nennt, ist nach Spinoza nothwendige Folge oder Wirkung der, alle Wirklichkeit in sich fassenden, Gottsubstanz, die er auch natura nennt: „Gott", „Substanz" und „Natur" bezeichnen ihm dasselbe. Nichts Wirkliches kann ausser Gott sein, d. h. Gott „wirkt" alles Wirkliche, sei es Körper, sei es Geist, in sich. Das Wirken Gottes aber ist nicht ein zeitliches, wenn gleich Zeitliches

(Endliches) gewirkt wird, sondern ein „ewiges“ Wirken oder nothwendiges Grundsein; daher ist auch Kraft oder Wirkenkönnen sein Wesen, und das Wirkenkönnen, da er selber ein zeitloses Wesen ist, deckt sich bei ihm mit dem Wirken selber. Weil aber die wirkende Substanz vollkommenes, alles Mögliche nothwendig in sich schliessendes Wesen ist, so wirkt sie für das endliche Wirkliche nicht nur dessen Dasein, sondern auch dessen Wesen. Also Alles, was ist, ist in Gott; das endliche Wirkliche ist „res“ oder „natura naturata“, Gott aber „natura naturans“.

Das Wirken Gottes endlich ist ein freies, da es allein aus den Gesetzen der Gottnatur geschieht, eben desshalb aber auch ein nothwendiges und somit jedes endliche Wirkliche (res) nothwendige Folge der Gottnatur. Weil aber Gott ein frei wirkendes Wesen ist, das unter dem Zwange keines Anderen stehen kann, so ist er rein thätiges Wesen, das kein Leiden erfährt; denn „thätig“ ist nach Spinoza, was allein Grund oder Ursache von etwas ist, „leidend“, was durch ein Anderes mitbestimmt wird.

Obwohl nun Gott denkendes Wesen oder Bewusstsein ist, so tritt doch Spinoza der Meinung entgegen, dass das Wirken Gottes Zweckwirken sei; es besteht nach ihm überhaupt keine causa finalis als angeblich besondere Art von Ursache gegenüber der causa efficiens. Von Zwecken, die Gott in seinem Wirken verfolge, könne überdies schon nicht die Rede sein, weil dies voraussetzte, dass er etwas begehre, was er noch nicht habe, somit Gott als in der Zeit seiendes und zwar als ein unvollkommenes Wesen, das nicht an und für sich schon in sich Alles habe, gedacht werden müsse.

Was nun die Wirkungen Gottes oder das aus der Nothwendigkeit der Gottnatur Folgende, die natura naturata, betrifft, so wird sie bezeichnet als affectiones oder modi der göttlichen Attribute. Solche Modi der Attribute der Substanz oder, kürzer gesagt, solche Modi der Einen Substanz giebt es unendliche und endliche. Unendlicher Modus ist das, was aus der Natur irgendwelchen Attributes der Substanz an und für sich folgt und daher ebenso ewig, wie die Attribute selber, existirt. Solche Modi sind das unendliche Universum, d. i. das die Gesammtheit des denkenden und ausgedehnten Wirklichen Bildende, ferner die ewigen Modi der Ausdehnung, unendliche Ruhe und

unendliche Bewegung, sowie die des Denkens oder Bewusstseins, unendliches Erkennen und unendliches Wollen: alles Begriffe, die der unendlichen Substanz Eigenthümliches sind, wenngleich sie nicht selber Attribute, sondern nur deren ewige „Folgen" sind und daher nicht durch sich selber begriffen werden können.

Endlicher Modus ist dasjenige, was als bestimmte (determinirte) Ausdehnung und als bestimmtes (determinirtes) Denken besteht, oder, wie Descartes sagt, was Körper und was Geist ist; solch ein Modus eines Attributes bedarf zu seiner Möglichkeit immer eines anderen Modus desselben Attributes, der ihn abgrenzt oder „determinirt"; es giebt keine endliche Ausdehnung, die nicht durch eine andere endliche, und kein endliches Denken, das nicht durch ein anderes endliches begrenzt wäre. So ist in bestimmtem Sinne die Ursache eines endlichen Modus ein endlicher Modus desselben Attributes, Spinoza nennt diesen die „secundäre Ursache" von jenem, während er die Substanz in ihrem besonderen Attribute die „primäre Ursache" nennt. In der Welt des ausgedehnten und denkenden Wirklichen ist Jegliches auch durch secundäre Ursache bestimmt; wenn wir von einer zur anderen und weiter zur dritten u. s. f. im Verfolge solch nothwendiger Verknüpfung des endlichen Wirklichen fortgehen, so kommen wir hier niemals an ein Ende der Reihe secundärer Ursachen. Die allgemeine und „letzte" Ursache der nothwendig verknüpften Modi ist aber Gott, die unendliche Substanz. Aus der Nothwendigkeit ihrer Natur heraus ist die Gottsubstanz schlechtweg die causa efficiens; wenn daher ein Modus „wirkt" (und jeder Modus Gottes ist, weil Gottes Wesen Kraft ist, seinerseits in bestimmter und eingeschränkter Weise Kraft d. h. er wirkt nothwendig und irgend welche Wirkung ist seine nothwendige Folge), so ist er in seinem Wirken selber von Gott nothwendig so bestimmt oder gewirkt; was von Gott nicht bestimmt wäre, das könnte niemals selber wirken, denn Gott ist die „primäre" Ursache von Allem, also auch von jedem Wirken irgend eines besonderen Wirklichen.

Giebt es aber auch keinen Zufall in der Wirklichkeit der endlichen Modi Gottes, so ist ihr Sein doch in einem bestimmten Sinne „zufällig" d. h. nicht nothwendig, insofern nämlich ihr Begriff oder ihre Wesenheit, nicht, wie der Begriff der Substanz, Existenz schon einschliesst, da ihr Sein abhängt von einem „An-

deren“, nämlich von der Substanz, in der es seinen Grund hat. Dieses „Andere“ (Substanz) muss freilich nicht so verstanden werden, als ob die Modi Gottes gesondert von der Gottsubstanz beständen, sondern in dem Sinne, dass die Gottsubstanz für sich begriffen wird und so als der Grund gedacht werden kann, dessen nothwendige logische Folge die Modi sind; diese selber bestehen aber nicht für sich und ausser der Gottsubstanz, sondern in ihr, nämlich als mannichfaltige Modi, d. i. eingeschränkte endliche Darstellungen der Substanz.

Da der menschliche Verstand nur zwei Attribute Gottes erkennt, so weiss er auch nur von endlichem Wirklichen der Ausdehnung und des Denkens. In der Behauptung aber, dass es Modi der Attribute gebe, wird Spinoza zum zweiten Male seinem deductiv—synthetischen Wege untreu; denn nicht aus dem Begriffe des Attributes sind die Modi abzuleiten, sondern auch hier hat Spinoza wieder zur Erfahrung die Zuflucht genommen und ihr Thatsächliches dann mit seinem Grundsatze von der Gottsubstanz in Einklang zu bringen gesucht. Dass Körper und Geist nicht, wie Descartes behauptet, Substanzen seien, folgt ihm nun aus der Erkenntniss, dass nur eine Substanz, nämlich Gott, dessen Wesen als unendliche Ausdehnung und unendliches Denken von uns begriffen wird, sein kann. Sind jene Wirkliches, so können sie nur in Gott, nur „Theile“ dieser Substanz sein und zwar letzteres in dem Sinne, dass sie nicht etwa das Gottwesen constituiren, sondern „Folgen“ oder „Wirkungen“ des Gottwesens in ihm selber sind. Was wir am Einzelding (res) in der endlichen Wirklichkeit erfahren, ist einmal nur wirklich als solcher Gotttheil, hat also keine selbstständige Existenz, die ja der Gottsubstanz allein zukommt, und muss ferner als Gotttheil auch Modification eines jeden der Attribute Gottes sein. Alle Individuen oder Einzeldinge unserer endlichen Wirklichkeit müssen also sowohl ausgedehnte, als auch denkende, sowohl Körper (Modus des Attributes „Ausdehnung“), als auch Geist (Modus des Attributes „Denken“) sein, und zwar ist dieses „sowohl als auch“ nicht so zu verstehen, als ob das Einzelding aus Körper und Geist zusammengesetzt sei, — dies würde den cartesianischen Gedanken von Körper und Geist als zwei besonderen Substanzen wiederholen —, sondern das Einzelding (res) ist in Wahrheit ein Individuum, Eines, das auf zwei

verschiedene Weise sich bietet, und unter dem Gesichtspunkt der Ausdehnung Körper, unter dem des Denkens oder Bewusstseins Geist oder Seele genannt wird. Unter den Einzeldingen giebt es demnach nicht blosse Körper und blosse Geister, sondern das was Körper ist, ist auch Geist, und was Geist, auch Körper.

Sind Körper und Geist des Dinges nur das, auf zwei verschiedene Weisen ausgedrückte Eine, so folgt, dass jedem körperlichen „Ausdruck" ein „geistiger" desselben Dinges zur Seite steht, und wenn es, wie Spinoza lehrt, in der endlichen Wirklichkeit einfache und zusammengesetzte Individuen giebt, so ist doch das Ding, welches einfacher Körper heisst, auch einfacher Geist und das Ding, welches ein aus einfachen Körpern zusammengesetztes Ding heisst, zugleich auch aus einfachen Geistern zusammengesetztes Individuum. Da nun Geist Bewusstsein ist, und Bewusstsein stets Bewusstsein von etwas sein muss, so ist das Ding als Geist — da jedem körperlichen „Ausdruck" ein geistiger zur Seite steht — unmittelbares Bewusstsein von sich als Körper (idea corporis): dasselbe Ding ist corpus und idea corporis zugleich. Da ferner, wer etwas weiss, zugleich weiss, dass er etwas weiss, und da mithin das Ding als Bewusstsein von sich selbst als einem Körper auch Bewusstsein von diesem Bewusstsein sein muss, so ist das Ding (res) nicht nur corpus und idea corporis, sondern zugleich idea ideae corporis.

Der Geist d. i. das Selbst-Bewusstsein des Dinges von sich als Körper ist aber selbstverständlich nicht etwa Folge oder Wirkung des Körpers „Ding". Als Modus des göttlichen Attributes „Denken" ist er einmal „primär" von Gott gewirkt; seine „secundäre" Ursache aber kann nur in einem anderen Modus des „Denkens" gesucht werden, weil ein bestimmter Modus — darin folgt er dem grundlegenden Gedanken des Occasionalismus von der Unmöglichkeit der Wechselwirkung zwischen Körper und Geist — nur von einem anderen Modus desselben Attributes bestimmt (determinirt) sein kann. So ist das Körperleben des Dinges eine ununterbrochene reine Reihe von Ausgedehntem, das Geistleben des Dinges ebensolche Reihe von Bewusstseinszuständen; die Reihen laufen einander nothwendig parallel, aber können nicht in Wechselwirkung stehen.

2. Lehre vom Menschen.

Der Mensch ist, wie jedes endliche Individuum, ein Modus sowohl der Ausdehnung, als auch des Denkens der Substanz, d. h. Körper und Geist, und der menschliche Geist oder die Seele ist die idea oder das Bewusstsein vom menschlichen Körper, idea corporis humani oder mens, und damit zugleich auch Bewusstsein von diesem Bewusstsein, idea ideae corporis humani oder idea mentis. Als Individuum gehört der Mensch zu den zusammengesetzten Dingen, ja er ist von allen das zusammengesetzteste, und da nach Spinoza das Ding (res) als Geist um so fähiger und geschickter ist, je zusammengesetzter das Ding als Körper ist, so übertrifft der Mensch als Geist zwar nicht der Art nach, wohl aber der Fülle nach, alle anderen Dinge als Geister, wie er sie als zusammengesetzter Körper übertrifft.

Das menschliche Individuum als Geist ist also, wie jedes andere, unmittelbares Bewusstsein von sich als Körper und zugleich unmittelbares Bewusstsein von diesem Bewusstsein. Es ist der Inhalt des menschlichen Bewusstseins, die „Ideen" insgesammt, daher ein unmittelbar bewusster. Die Ideen zerfallen in zwei Gruppen, von denen die eine ihren Grund hat in dem Menschen als Bewusstsein oder mens an und für sich, die anderen in dem Menschen als von anderen Individuen afficirtem Wesen; die ersten ergeben sich ex pura mente, aus dem Menschen als rein thätigem, die zweiten aus dem Menschen ex affectione d. i. als beeinflusst von anderen Individuen, also als theils leidendem, theils thätigem Individuum. Die ersten sind allen Individuen und daher auch allen Menschen nothwendig gemeinsam, es sind dies die gemeinsamen Begriffe (ideae sive notiones communes), welche die Grundbegriffe alles Denkens bilden, nämlich die Begriffe Gottes, der beiden Attribute, sowie der unendlichen Modi: Universum (facies totius mundi), Ruhe und Bewegung, Erkennen und Wollen. Zu den Ideen, welche das Bewusstsein des afficirten, begrenzten Individuums enthält, gehört in erster Linie die Idee von sich als besonderem Leibe und besonderem Geiste. Als besonderer Leib wird sich der Mensch nur bewusst, indem er als Körper von anderen Körpern afficirt wird, und nur, indem er sich der Affection, die er als Körper von anderen Körpern erleidet, unmittelbar bewusst ist, hat er die Idee von seinem eigenen Leibe; denn ein

besonderer Körper existirt ja überhaupt nur, indem ein anderer ihn begrenzt, und dieses Begrenzen ist eben ein Wirken des anderen Körpers d. i. ein Afficirtwerden jenes Körpers durch diesen anderen. Damit ist zugleich gesagt, dass die Idee des Menschen von sich als Geist, da Geist nichts anderes als idea corporis ist, auch von dem Afficirtwerden seines Körpers abhängt. Weil aber für den Menschen in dieser Idee von sich als Geist alle anderen Ideen überhaupt enthalten sind, so scheint der Schluss unvermeidlich, dass alle Ideen auf das Afficirtwerden des Menschen als Körpers sich gründen, und Ideen ex pura mente demnach geleugnet werden müssten. Spinoza aber hat diese Ideen doch festgehalten; vielleicht schwebte ihm dabei schon der von Kant ausgesprochene Gedanke vor, dass zwar alle Erkenntniss von der Erfahrung anfange, aber doch nicht alle Erkenntniss aus der Erfahrung entspringe, so dass er wohl zugeben könnte, die Ideen ex pura mente wären zwar in der, durch Afficirtwerden des Menschen als Körpers bedingten Idee vom Menschen als besonderem Geiste enthalten, aber sie selber kämen dem Menschen nicht zu, sofern er ein afficirtes Individuum, sondern sofern er an und für sich ausgedehntes und denkendes Wesen ist, sie entsprängen also allein aus dem Menschen selber.

Indem nun der als Körper afficirte Mensch als Geist die Idee dieses afficirten Leibes ist, besitzt er nach Spinoza auch nothwendig zugleich Ideen oder „Bilder“ der ihn gerade afficirenden Körper. Das Gedächtniss zeigt ferner, dass der Mensch auch Bilder von den, früher den Menschen als Leib afficirenden Körpern besitzt, Dank den im Leibe zurückgelassenen Spuren früheren Afficirtwerdens. Endlich treffen wir in unserem Geiste noch Allgemeinvorstellungen z. B. vom Menschen, Pferde überhaupt u. s. f. (notiones universales, die nicht zu verwechseln sind mit den oben erwähnten notiones communes ex pura mente) an, welche durch das Ineinanderfliessen der Einzelbilder vom Körper entstehen, und daher, je allgemeiner sie sind, um so unvollständiger und undeutlicher auftreten, und wegen des Wegfallens der Unterschiede der Einzelbilder einen eigentlichen Werth für die Erkenntniss der wirklichen Körper nicht besitzen.

Die Frage der Erkenntniss d. i. die Frage, ob eine Idee wahr oder falsch sei, führt zu einer anderen Eintheilung der Ideen,

die sich mit der vorigen deckt, aber aus psychologischem Gesichtspunkte geschieht: es ist die Eintheilung in adäquate und inadäquate Ideen. Spinoza nennt eine Idee adäquat, wenn sie diejenige Beschaffenheit zeigt, welche nach Descartes das Kennzeichen des Wahren ist, wenn sie also klar und deutlich ist; inadäquat heisst die Idee, welche verworren und „verstümmelt" ist. Adäquate Idee ist dasselbe, wie Idee ex pura mente, inadäquate Idee dasselbe, wie die aus der Affection durch andere Individuen folgende; jene also ist allein in dem Menschen als dem rein thätigen, diese in dem zugleich etwas erleidenden begründet.

Da die adäquate Idee die psychologischen Kennzeichen der wahren d. i. ihrem Gegenstande (ideatum) völlig entsprechenden Idee an sich trägt, deckt sich adäquate und wahre Idee; nicht aber kann dies von inadäquater und falscher Idee gesagt werden. Die Eintheilung der Ideen in wahre und falsche ist eine erkenntnisstheoretische; aber Spinoza sieht den Begriff der Wahrheit noch nicht darin erschöpft, dass eine Idee völlig dem Gegenstande entspricht; es gehört vielmehr zu jenem Begriffe noch das Bewusstsein, dass die „wahre" Idee die wahre sei, also die Gewissheit von der „Wahrheit" der Idee: dies Bewusstsein ist stets mit der adäquaten Idee verknüpft. Eine inadäquate Idee als solche ist aber noch nicht eine falsche, denn inadäquate Idee ist nur die, welche als verworrene und verstümmelte nicht „Wahrheit" bietet. Nun braucht eben solche Idee keineswegs immer eine ihrem Gegenstande widerstreitende zu sein, sondern ihr fehlt oft nur etwas noch an der vollen Erkenntniss oder Wahrheit. Da falsche Ideen aber dem Gegenstande widerstreitende sind, weil sie bejahen, was nicht ist, oder verneinen, was ist, so sind keineswegs alle inadäquaten, wenn sie auch stets nicht „wahre" sind, falsch, sondern sie können auch bloss eine unvollkommene Erkenntniss d. i. ein Mittleres zwischen Wahrheit und Falschheit sein. Ueberdies ist nach Spinoza auch die ihrem Gegenstande widerstreitende Idee als solche (in se spectata) noch nicht falsch zu nennen, sondern nur dann, wenn der Mensch zugleich die entgegengesetzte adäquate, „wahre" Idee hat, derzufolge dann die Gewissheit des Widerstreites jener Idee mit ihrem Gegenstande und damit ihre Verneinung gegeben ist; so kann Spinoza denn erklären: „veritas norma sui et falsi est".

Dass Spinoza die inadäquate Idee keineswegs mit der falschen

schlechtweg zusammenfallen lässt, wenngleich die falsche immer auch inadäquate Idee ist, geht auch aus der Aufstellung seiner drei Erkenntnissarten hervor, unter denen er als die erste Art die opinio vel imaginatio anführt, die es nur mit inadäquaten Ideen zu thun hat, während als zweite Art die ratio und als dritte die scientia intuitiva gilt, welche die wahren Ideen liefern. Es sind die beiden letzteren also allein die Quellen der Wahrheit d. h. der vollkommenen Erkenntniss des Wirklichen; die Wahrheit, welche der Verstand (ratio) bietet, wird auf demonstrativem Wege aus „gemeinsamen" Begriffen (notiones omnibus hominibus communes) erschlossen. Die Wahrheit, welche die scientia intuitiva bietet, die „erschaute" Wahrheit, zeigt sich freilich auch erschlossen, aber nicht aus gemeinsamen Begriffen demonstrirt, sondern unmittelbar aus der „Anschauung" eines Einzeldinges, insbesondere unseres eigenen Individuums, erschlossen. Andererseits steht dem Spinoza fest, dass die opinio vel imaginatio, d. h. die in „Bildern" oder sinnlicher Erfahrung sich bewegende Erkenntnissart allein die Quelle alles Falschen sei; aber desshalb ist doch ihr Inhalt, welcher es freilich nur mit inadäquaten Ideen zu thun hat, nicht an sich schon Unwahrheit. So ist z. B. die zeitliche Folge von Dingen und Ereignissen welche die sinnliche Erfahrung bietet, keineswegs selber etwas Unwahres und Unwirkliches; Spinoza leugnet nicht etwa die Wirklichkeit der Zeit und der Veränderung in dem ordo rerum und dem identischen ordo idearum, wenn auch nur die endlichen Individuen „in der Zeit" sind, die Gottsubstanz dagegen als Ewiges nicht „in der Zeit", wohl aber Zeit und Veränderung eben mit den endlichen Individuen „in Gott" ist. Die Erkenntniss der zeitlichen Folge in der endlichen Wirklichkeit ist allerdings keine „wahre" Erkenntniss des in ihr sich bietenden Zusammenhanges, denn volle Erkenntniss oder Wahrheit hat der Mensch erst, wenn er diesen, in zeitlicher Folge als sinnliche Erfahrung gegebenen Zusammenhang sub specie aeternitatis begreift, d. h. ihn als nothwendige Folge (ordine geometrico demonstrata) aus Gott, dem Seinsgrunde, erkennt.

Neben dem Erkennen hat der Mensch als endliches Bewusstsein oder „denkendes" Wesen das Streben oder Wollen, denn er muss als Modus des unendlichen Denkens, welches als unendliche

Modi das unendliche Erkennen und Wollen hat, eben das Gleiche haben, nur in der Beschränkung d. i. in endlicher Weise. Selbstverständlich kommt auch das Streben nicht bloss den Menschen, sondern jedem endlichen Individuum als Bewusstsein zu. Spinoza nennt diese zweite Bewusstseinsweise, wenn sie allein auf den Geist oder das Bewusstsein bezogen wird, „Wille" (voluntas), wird sie aber auf Geist und Körper zugleich bezogen, „Trieb" (appetitus), und wenn zugleich hervorgehoben werden soll, dass der Mensch sich dieses letzteren Strebens bewusst sei, „Begierde" (cupiditas).

Das Streben des Individuums ist auf die Erhaltung seiner selbst, soweit es sub specie aeternitatis am Sein Theil hat, gerichtet. Dies Selbsterhaltungsstreben ist, da wahres Sein Wirkenkönnen d. i. Macht ist, so viel als Streben nach Erhaltung der Kraft, die das Individuum darstellt, nämlich der Kraft als Körper und damit auch der Kraft als Geist (idea corporis). Spinoza aber setzt im Verlauf seiner Ausführungen an die Stelle des Strebens nach Erhaltung der Kraft das Doppelstreben, die eigene Kraft zu vermehren und die Verminderung derselben zu vermeiden. Wird uns als Körper die Wirkungsfähigkeit vermehrt, so wird uns als Geist zugleich die Fähigkeit des „Denkens" vermehrt, und wird jene vermindert, so auch diese; in jedem Falle aber erfährt oder „erleidet" der Mensch etwas bei der Vermehrung sowie bei der Verminderung seiner Kraft. Das Bewusstsein dieses „Erleidens" (passio) einer Veränderung, als eines Uebergangs zu vermehrtem Sein und Wirkenkönnen, bezeichnet die Freude oder Lust, dagegen zu geringerem Sein und Wirkenkönnen die Trauer oder Unlust. Daher ist das Streben nach Vermehrung eigenen Seins oder eigener Vollkommenheit gleich dem Streben nach Lust, und das Streben, der Verminderung zu wehren, gleich dem Streben, Unlust fernzuhalten.

Lust und Unlust, sowie das bewusste Streben des Individuums nennt Spinoza die drei „primären" Affecte des Menschen, aus denen alle übrigen Affecte abzuleiten sind. Unter „Affect" versteht er diejenigen „Affectionen" des Körpers und zugleich das Bewusstsein dieser Affectionen (die ideae harum affectionum), durch welche die Wirkungsfähigkeit des Individuums entweder vermehrt oder vermindert wird; und zwar versteht er unter dem Affect, dessen adäquate Ursache der Mensch ist, der also aus

dem wirkenden Sein des Menschen allein folgt, eine actio, unter dem Affect aber, dessen inadäquate Ursache der Mensch ist, der also aus dem, unter der Einwirkung eines anderen Individuums der endlichen Wirklichkeit stehenden Menschen folgt, eine passio. Hier hat „passio" also einen anderen Sinn als oben, wo jede Lust und Unlust passio genannt wurde. Dort bedeutete es nur das Erfahren einer Veränderung seiner selbst, sei es durch eigene Thätigkeit allein oder auch durch Affection seitens Anderer. Unlust nun ist passio in beiderlei Sinne, Lust kann dies ebenfalls sein, es giebt aber auch Lustaffecte, die „actiones" d. h. Affecte des schlechthin „thätigen" Menschen sind. Dunkel bleibt es, dass Spinoza neben Lust (laetitia) und Unlust (tristitia) die Begierde (cupiditas) als Affect anführt; eine klare Begründung dieser Aufstellung hat er nicht gegeben; auch Begierde kann nach ihm wie Lust Affect des thätigen und des leidenden Menschen sein. Aus diesen drei „primären" Affecten sind als deren besondere Arten alle anderen Affecte herzuleiten, als die er aufführt: Bewunderung, Verachtung, Liebe, Hass, Neigung, Abneigung, Verehrung, Spott, Hoffnung, Furcht, Zuversicht, Verzweiflung, Ergötzung, Kummer, Mitleid, Gunst, Entrüstung, Ueberschätzung, Unterschätzung, Neid, Mitgefühl, Selbstzufriedenheit, Verzagtheit, Reue, Stolz, Demuth, Ruhmliebe, Scham, Sehnsucht, Eifersucht, Dankbarkeit, Wohlwollen, Zorn, Rachsucht, Grausamkeit, Sanftmuth, Angst, Muth, Kleinmuth, Bestürzung, Freundlichkeit, Ehrgeiz, Vergnügungssucht, Unmässigkeit, Geiz, Wollust. Diese Affecte sind entweder Lust oder Unlust oder Begierde oder zugleich Begierde und Lust, und ihre Besonderheit begründet sich durch das sie begleitende Bewusstsein von den Gegenständen und Ursachen der Lust oder Unlust oder Begierde. So erklärt Spinoza, Liebe sei Lust, verbunden mit dem Bewusstsein ihrer äusseren Ursache, Hass Unlust, verbunden mit dem Bewusstsein ihrer äusseren Ursache. Spinoza hat es sich nicht verdriessen lassen, alle besonderen Arten von Affect (Ende des dritten Theils seiner „Ethik") sorgfältig zu bestimmen, und mit Recht wird seiner Affectentafel Scharfblick nachgerühmt.

Da das Begehren (cupiditas) selber ein Affect sein soll, so begreift sich, dass Spinoza „Streben" überhaupt nicht als etwas neben dem Affect Hergehendes ansieht, sondern, dass ihm Affect und Wille ein und dasselbe sind. Von einem freien Willen des Menschen,

der nicht mit Nothwendigkeit aus Anderem folge, kann nicht die Rede sein; denn die Affecte, also auch der Wille, sind mit Nothwendigkeit begründet in dem Wesen des Individuums und den dasselbe afficirenden anderen Individuen. Alles menschliche Wollen steht daher, wie jegliches Geschehen, als ein Glied in dem endlosen, aber auch lückenlosen Causalzusammenhange der Wirklichkeit da. Frei kann der handelnde Mensch nur genannt werden, wenn er als adäquate Ursache, d. i. als schlechthin thätiger, und mithin sein Affect als actio sich darstellt, unfrei aber, wenn der Mensch als von anderen Individuen afficirter, also als leidender oder als inadäquate Ursache und mithin sein Affect als passio sich zeigt. Freisein ist thätigsein, unfreisein ist leiden.

3. Die Lehre vom Guten.

Jeder besondere Affect und damit jedes besondere Wollen ist vom Erkennen unmittelbar abhängig. Da aber das Streben jedes Wirklichen „von Natur" auf Selbsterhaltung oder richtiger auf Hebung seiner Vollkommenheit geht, so wird diejenige Erkenntniss, welche das eigene Selbst klar erfasst, am Besten der Erfüllung jenes Strebens dienen; diese Erkenntniss ist die der ratio und scientia intuitiva, wogegen die Erkenntniss der opinio oder imaginatio (die sinnliche Erfahrung) als verworrene und unvollkommene wegen ihrer Unzulänglichkeit zurückstehen muss. Aber von beiden Erkenntnissweisen, der vollkommenen und der unvollkommenen, kann das Wollen bestimmt und das Thun geleitet sein, und in beiden Fällen wird das, was begehrt wird, gut, was verabscheut wird, schlecht genannt. Denn die Beurtheilung einer Sache, als guter oder schlechter, hängt nicht davon ab, ob klare oder verworrene Erkenntniss des Wirklichen da ist, sondern allein davon, ob die Sache vom Menschen begehrt oder verabscheut wird; im ersteren Falle heisst sie gut, im letzteren Falle schlecht: wir begehren oder verabscheuen eine Sache, nicht weil sie gut oder schlecht ist, sondern sie ist gut oder schlecht, weil wir sie begehren oder verabscheuen. Ist dies richtig, so ist gut, was mein Sein (meine Vollkommenheit oder meine Macht) vermehrt, und schlecht, was es vermindert, denn ich begehre „von Natur" die Vermehrung und verabscheue die Verminderung meines Seins.

Da nun aber nicht Alles gleich sehr, sei es zur Vermehrung,

sei es zur Verminderung meiner Macht dient, so giebt es Grade des Guten und des Schlechten; das eine Gute ist besser als das andere, oder das eine Schlechte schlechter als das andere. Was aber besser und was schlechter sei, als das andere, dies zu beurtheilen, ist allein Sache der jedesmaligen Erkenntnissstufe des Begehrenden. Aber freilich versteht sich von selbst, dass, je vollkommener die Erkenntniss des eigenen Selbst, welches der Mensch erhalten und stärken will, ist, auch immer Besseres erkannt wird als das „richtige" Mittel zur Erfüllung dieses Strebens, und dass daher auch nur die volle Erkenntniss das höchste Gut uns feststellen kann.

Wenn das Gute in allen Fällen das, nach der jedesmaligen Einsicht des Wollenden zur Vermehrung der eigenen Vollkommenheit Beitragende bedeutet, so ist, da Vermehrung des Seins Lust ist, das Gute überhaupt das Lustbringende, und demgemäss das Schlechte überhaupt das Unlustbringende. Und ferner, da das Gute das, zur Erhaltung und Vermehrung der eigenen Macht Dienliche bedeutet, so sind ebenfalls das Gute und das *mir* Nützliche, das Schlechte und das *mir* Schädliche ein und dasselbe. Für das menschliche Leben ist immer der *eigene* Nutzen des Handelnden die Richtschnur seines Wollens; Spinoza steht also auf dem Standpunkt Epikurs, denn ihm ist der λογισμὸς τοῦ συμφέροντος das für das Wollen Massgebende. Nur weil sie dem eigenen Nutzen, der Vermehrung der eigenen Macht dienen, gelten ihm Freundschaft und das gesellige und staatliche Leben für etwas Gutes u. s. f., und selbstverständlich ist dann alles, was Unlust bringt, etwas Nutzloses und Schlechtes; die Unlust ist ja das Bewusstsein von der Verminderung eigenen Seins.

Da aber die Berechnung des eigenen Nutzens eine um so sicherere ist, je vollkommener die Erkenntniss ist, und da andererseits die Erkenntniss überhaupt unmittelbar das Begehren des Erkannten als Lustbringenden zur Folge hat — Spinoza steht hier auf dem Standpunkte des Sokrates: σοφὸς = ἀγαθός — so hängt die Vollkommenheit des menschlichen Lebens ganz und gar von der Vollkommenheit der Erkenntniss des Wollenden ab. Nun ist der Mensch, wie er sich in seiner klaren Erkenntniss selber weiss, ein *Modus Gottes*, Gott aber Wirken (potentia), *Thätigsein schlechthin*, dem alles Afficirtwerden oder Leiden

fern bleibt; als Modus Gottes ist daher auch der Mensch ein thätiges oder wirkendes Wesen. Thätigsein ist für ihn wahrhaft sein, und rein thätigsein, ohne afficirt zu sein, d. i. ohne unter dem Einflusse von anderem Endlichen zu stehen, muss für ihn höchstes, vollkommenes Sein bedeuten. Im vollkommenen Sein aber liegt ja auch die Erfüllung des „von Natur" dem Menschen eigenen Strebens; daher wird in dem unafficirt Thätigsein des Menschen höchste Vermehrung seiner Macht und höchste Lust liegen.

Solch' unafficirt Thätigsein ist allein das Erkennen durch ratio und scientia intuitiva, da es von aller sinnlichen Erfahrung, die ja Leiden bedeutet, frei ist. Nur Vernunfterkenntniss kann also das höchste Gut sein, d. h. durch Vernunfterkenntniss allein kommt der Mensch zu höchster Vollkommenheit, höchstem Sein, höchster Macht und das heisst zugleich zu höchster Lust. Die Vernunfterkenntniss aber lehrt, dass der Mensch, wie alles Endliche, „in Gott" das Sein hat; demnach ist Vernunfterkenntniss bewusstes Sein des Menschen in Gott, und die Lust, welche aus dieser Erkenntniss folgt, ist ihrer besonderen Art nach Liebe zu Gott (amor dei intellectualis) d. i. eine Lust, welche von dem Bewusstsein, dass Gott der Grund oder die Ursache meines Seins und daher auch dieses Lustaffectes sei, begleitet wird. Da aber jeder Affect auch ein Streben ist, so muss die aus Vernunfterkenntniss entsprungene Liebe zu Gott auch Gottwollen sein.

In der Vernunfterkenntniss von Gott selber liegt auch, gleich wie in Gott als dessen nothwendige Folge alles endliche Sein, eben die volle Erkenntniss des Endlichen und die richtige Leitung der Lebensführung als nothwendige Folge. Nur durch diese Erkenntniss ist der Mensch freies d. h. rein thätiges Wesen und unbeirrt durch die Affectionen, unter welchen er in Knechtschaft leidet, wenn und so lange sein Leben durch die unvollkommene, sinnliche Erkenntniss der opinio oder imaginatio bestimmt wird. Nur das freie Leben ist das sittliche Leben; Freiheit aber ist Machthaben, sie steigert sich mit der Macht des Individuums, die allein durch die Vernunfterkenntniss in vollem Umfange gewonnen wird. Somit ist Tugend und Macht ein und dasselbe, und die höchste Tugend liegt in der Vernunfterkenntniss. Letztere giebt dem Menschen daher die Stärke gegen alle schlechten, d. h. das Sein des Menschen unvollkommener machenden Affecte, die

zu bekämpfen nicht minder die Forderung der Natur ist, als die guten Affecte zu erhalten. Fordert also das Sittengesetz vom Menschen die Tugend, so ist klar, dass das Sittengesetz eins ist mit jenem Naturgesetz.

Die Vernunfterkenntniss giebt dem Menschen die Kraft, dem Natur- oder Sittengesetz entsprechend zu leben und Gutes zu thun; sie giebt ihm die Macht vor Àllem, die, den inadäquaten Ideen der sinnlichen Erkenntniss entsprungenen, schlechten Affecte zu überwinden. Sie giebt die Macht, aber sie selbst ist nicht die Macht, welche die Affecte besiegen kann; denn Affecte, sagt Spinoza, sind nur durch Affecte zu besiegen. Zwar meint er, dass die Erkenntniss der schlechten Affecte deren Kraft allerdings abschwächen könne; aber völlig besiegt werden sie doch erst durch den, aus der Vernunfterkenntniss erstehenden Lustaffect, den amor dei intellectualis, in welchem allein erst die Freiheit, die Macht und die Tugend des Menschen in voller Grösse zu Tage tritt. In dieser Gottesliebe allein findet der Mensch die selige Gemüthsruhe und den Frieden, wonach er sich sehnt.

g. Locke.

John Locke (geb. 1632 gest. 1704) hat, obwohl er der speculativen Philosophie des Descartes viele Anregung verdankt, in der Philosophie doch dem Empirismus, welchen schon sein Landsmann Francis Bacon vertreten hatte, Raum gegeben, wobei er diesem Landsmann gegenüber freilich sich völlig selbstständig verhält und eigenartige Bahnen wandelt. Er ist der erste Philosoph der Neuzeit, welcher die Frage des Erkennens, losgelöst von metaphysischen Untersuchungen, in psychologischer Erkenntnisstheorie behandelt. Seine philosophische Hauptschrift ist die „Abhandlung über das menschliche Erkennen" (An essay concerning human understanding).

1. Die Lehre vom Erkennen.

Locke's Ausgangspunkt ist nicht, wie der des Descartes, der Zweifel an der Erkenntniss überhaupt, sondern vielmehr die Frage, ob es Grenzen der Erkenntniss gäbe. Diese Frage war weder an Bacon noch an Descartes herangekommen, für Locke ist sie die Grundfrage der Philosophie. Die erste Voraussetzung

welche er bei dieser Frage macht, ist, dass das, was den Character „Erkenntniss“ oder „Gewissheit“ an sich trägt, „in der Seele“ des Erkennenden gegeben sein muss, und seine zweite Voraussetzung ist die, dass die Seele ihren Bewusstseinsinhalt auch nicht irgendwie von vorneherein in sich trage. Die erste Voraussetzung gilt ihm als selbstverständlich, die zweite sucht er gegen Descartes, welcher „angeborene Ideen“ des Bewusstseins kannte, zu vertheidigen. Er stellt sich dabei auf den Bacon'schen Standpunkt, dass die erkennende Seele ursprünglich tabula rasa, unbeschriebenes Blatt sei und erst durch die Erfahrung Inhalt bekomme. Wenn es angeborenen Bewusstseinsinhalt (Ideen) gäbe, so müsste dieser allen Menschen, auch Kindern und rohen Bauern schon von vorneherein gegeben sein; aber solche „Ideen“, wie es nach Descartes z. B. die von Gott oder die Sätze der Identität und des Widerspruchs sein sollen, haben Kinder und roheste Völker thatsächlich noch nicht. Soll aber angeboren nur heissen, dass die Seele die Fähigkeit besitze, diese Ideen zu gewinnen, so wäre überhaupt aller Bewusstseinsinhalt angeboren. Wenn endlich die sog. „angeborenen“, nicht empirischen Ideen sich dadurch auszeichnen sollen, dass sie allein sich allgemeiner Anerkennung erfreuen und unmittelbar, ohne Beweis, einleuchten, so bestreitet Locke auch dieses, denn zweifellos empirische Sätze, wie z. B. „Weiss ist nicht Schwarz“, seien doch ebenso allgemein anerkannt und unmittelbar einleuchtend. „Besondere“ angeborene „Ideen“ gegenüber anderen, die nicht „angeboren“ wären, gäbe es also thatsächlich in keinem Sinne. Daher kann nach Locke der Ursprung des Bewusstseinsinhaltes der Seele nur in der Affection, d. i. in der Erfahrung liegen, und somit ist die Frage, wie die Seele zu ihrem Bewusstseinsinhalt komme, im Allgemeinen beantwortet. Wenn es nun Erkenntniss oder Gewissheit giebt, so muss sie und ihr Sinn aus der Klarstellung jenes Ursprungs des Bewusstseinsinhaltes zu begreifen sein, eine Theorie der Erkenntniss wird also nur auf dem psychologischem Wege möglich sein, indem er uns zunächst zeigt, wie der Bewusstseinsinhalt in der Seele entsteht. Die erkennende Seele selbst aber ist ursprünglich tabula rasa, die alles, was sie später an Inhalt hat, durch Affection d. i. durch Erfahrung bekommt.

Die Fähigkeit, Affectionen zu haben, nennt Locke den „Sinn“

der Seele; er kennt einen äusseren und einen inneren Sinn und demnach eine zweifache Erfahrung, die äussere, die er „Sensation“ (sensation) und die innere, die er „Reflexion“ (reflexion) nennt; jene entsteht durch Affection der Aussenwelt auf die Seele, diese durch Affection der Seele auf sich selbst (daher der Name „Reflexion“). Diese Erfahrung des äusseren und inneren Sinnes liefert den Stoff, der von der Seele verarbeitet wird; somit nimmt Locke den Satz, welchen Descartes als „philosophischen Schulsatz“ seiner Zeit bezeichnete und verwarf, auf: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu. Anscheinend geht dann zunächst Locke stillschweigend von der durch Descartes neu befestigten Meinung aus, derzufolge die Wirklichkeit zwei ganz verschiedene Substanzen, Körper und Geist, aufweist, für deren mögliches Einwirken er der Seele zwei besondere Sinne zuschreibt, und deren Wirkungen in der Seele entsprechend als ganz verschiedene Bewusstseinsinhalte auftreten. Freilich lässt er jene metaphysische Voraussetzung, die er stillschweigend zu Grunde gelegt hat, im Verlaufe seiner erkenntnisstheoretischen Untersuchung, wie wir sehen werden, fallen; hätte er die Voraussetzung aber anfangs nicht gemacht, so würde kein zwingender Grund, zwei verschiedene Sinne für den Bewusstseinsinhalt anzunehmen, vorhanden gewesen sein, wofür ja Locke's Nachfolger Berkeley Beleg genug ist, der mit der Annahme Eines Sinnes zum Verständniss des ganzen Bewusstseinsinhaltes ausreicht.

Was nun an Bewusstseinsinhalt durch die Sinne vermittelt wird, das sind „einfache Ideen“; von ihnen sind Ideen der Sensation Farbe, Ton, Geruch, Geschmack, Wärme, Undurchdringlichkeit einerseits, sowie Grösse, Gestalt und Bewegung andererseits, während einfache Ideen der Reflexion die des Erinnerns, Urtheilens, Wissens, Glaubens sowie des Wollens sind; und endlich giebt es noch sowohl durch den äusseren als auch den inneren Sinn vermittelte einfache „Ideen“, nämlich Lust und Unlust, Dasein, Kraft, Einheit und Aufeinanderfolge. In Betreff dieser einfachen Ideen verhält sich die Seele rein empfangend, „leidend“; als „thätige“ zeigt sie sich darin, dass sie aus ihnen dann zusammengesetzte Ideen (complex ideas) bildet; die einfachen gleichen eben Buchstaben, aus denen die Seele Silben und Wörter bildet. Diese Thätigkeit der Seele ist, da die Seele

nicht Ideen „schaffen“ kann, ohne die erfahrungsmässig vorliegenden einfachen Ideen und im Besonderen auch ohne das Gedächtniss, in welchem wir letztere „behalten“ und nach Belieben hervorholen, garnicht möglich; sie bleibt demnach auch auf diese Ideen allein beschränkt und besteht in der blossen Bearbeitung des durch die beiden Sinne Gebotenen, nämlich in Verbinden, Trennen, Vergleichen, Unterscheiden und Benennen.

So sehr aber Locke das durch die „Sensation“ vermittelte Bewusstseinsmaterial und das durch die „Reflexion“ gebotene, als dem Inhalte nach völlig Verschiedenes, auseinanderhält, so ist ihm doch das Letztere nur möglich unter Voraussetzung des Ersteren: es giebt keine Reflexion ohne Sensation, keine Erfahrung der „Innenwelt“ ohne Erfahrung der „Aussenwelt“. In diesem Sinne ist die äussere Erfahrung, die Affection des äusseren Sinnes, die conditio sine qua non aller Erfahrung und dasjenige, mit dem alle Erfahrung anhebt.

Indessen entsteht die Frage, ob das, unserem Bewusstsein durch jene beiden Sinne unmittelbar Vorliegende in der That das Wirkliche, durch dessen Einwirkung auf die Seele eben die „einfachen“ Ideen in der Seele entstehen sollen, abbilde, so dass wir treue Kunde von der wirklichen Aussenwelt und Innenwelt hätten. Was die „Sensationen“ angeht, so haben wir kein Recht, in ihnen ein getreues Abbild der uns afficirenden Aussenwelt zu sehen, denn sie sind ja nur Wirkungen, welche die Aussenwelt in uns hervorbringt; wie der Gedanke in einem geschriebenen Worte sich ausdrückt, ohne dass die Schriftzüge irgendwie mit dem sie verursachenden Gedanken selber eine Aehnlichkeit haben, so kann auch dieselbe Unähnlichkeit zwischen den Sensationen und der sie verursachenden Aussenwelt bestehen. Diese Unähnlichkeit nun steht für bestimmte Sensationen, nämlich die qualitativen (Farbe, Geruch, Wärme u. s. f.) unzweifelhaft fest, darin folgt Locke anstandslos dem Descartes und dem von Demokrit-Lucrez her dasselbe lehrenden Hobbes; er nennt jene die secundären Qualitäten, die quantitativen Sensationen dagegen (Grösse, Gestalt, Festigkeit (solidity), Zahl, Bewegung) primäre Qualitäten, da diese ihm wenigstens die Möglichkeit, treue Abbilder der einwirkenden Aussenwelt zu sein, in sich zu tragen scheinen.

Diese Möglichkeit, welche ihm sogar grosse Wahrscheinlichkeit hat, begründet Locke in cartesianischem Geiste damit, dass wir von ihnen, wenn wir Aussenwelt und Dinge der Aussenwelt überhaupt denken wollen, gar nicht absehen können, sie also denken müssen, wann immer wir Dinge denken. Eine sichere Gewähr aber, die wirkliche Aussenwelt darzustellen, liegt auch nicht in diesen, als primäre Qualitäten herausgestrichenen, Sensationen der Raumanschauung. Hätte Locke den hier eingeschlagenen phänomenalistischen Weg folgerichtig innegehalten, so würde er bei dem reinen Subjectivismus in der Erkenntnisstheorie angelangt sein; aber seine stillschweigende Voraussetzung von einer einwirkenden Aussenwelt machte sich als Gegengewicht geltend und liess ihn wohl gar von den primären Qualitäten als wahren „Ideen" von der wirklichen Aussenwelt reden; freilich bevorzugte er doch die erste, vorsichtigere Fassung, die den Zweifel bestehen liess.

In Betreff der Reflexionen des inneren Sinnes stellt sich Locke zunächst auf denselben Standpunkt, so dass ihm auch die Erfahrung von der Innenwelt (der Seele), eben weil sie auf der Einwirkung der Seele auf sich selber beruhen soll, die Gewähr, ein getreues Abbild dieser „Innenwelt" zu sein, nicht bietet; aber hier vertritt er zugleich auch wiederum die Meinung, dass die Reflexion in der That ein wahres Abbild der Seele liefere. Gegen diese beiden Auffassungen verhält er sich hier aber umgekehrt, wie bei der Sensation, indem von ihm diejenige, dass in der Reflexion thatsächlich wahre Abbilder der wirklichen Innenwelt sich bieten, bevorzugt wird: anscheinend macht sich hier wieder cartesianischer Einfluss geltend.

Die erkenntnisstheoretische Unsicherheit, welche in Betreff der einfachen „Ideen" als möglichen wahren „Abbildern" der Aussenwelt und Innenwelt besteht, tritt natürlich gegenüber den zusammengesetzten „Ideen", die von der Seele aus jenen gebildet werden, noch stärker auf, da diese Verarbeitung des Erfahrungsstoffes (Verbinden, Trennen u. s. f.), wenn sie gleich der Willkür durchaus entzogen und gleichsam ein mechanisches Wirken der Seele an ihrem ursprünglichen Bewusstseinsinhalte bedeutet, eine rein subjective, in der Seele vorgehende, ist. Will man daher von einer Erkenntniss, d. h. einer Gewissheit in Ansehung dieses

verarbeiteten, in der Seele befindlichen Bewusstseinsinhaltes reden, so kann es nicht in der üblichen Auffassung, dass Erkenntniss Uebereinstimmung der „Ideen“ mit dem „Wirklichen“ sei, geschehen, sondern Erkenntniss kann jetzt nur noch Uebereinstimmung der „Ideen“ in der Seele untereinander heissen, und in Betreff dieser ist allerdings die gewünschte Gewissheit zu gewinnen. Diese Auffassung von „Erkenntniss“ hatte schon Hobbes gelehrt. Auf die Welt unseres Bewusstseins, welche eine rein subjective Verarbeitung der einfachen Ideen in der Seele ist, auf die Welt unserer „Ideen“ kann nach Locke der Begriff der Erkenntniss allein seine Anwendung finden, auf sie also ist unsere Erkenntniss auch eingeschränkt.

Wenn wir nun diese Bewusstseinswelt zusammengesetzter „Ideen“ betrachten, so zeigen sie sich theils als Substanzen, theils als Zustände (Modi) und Verhältnisse (Relationen) von Substanzen.

„Substanz“ ist ihm eine zusammengesetzte, demnach nicht etwa eine, sei es durch Sensation sei es durch Reflexion gegebene, einfache Idee. Wenn die Seele erkennt, dass eine Mehrzahl von einfachen Ideen immer mit einander verbunden waren, so nimmt sie an, dass sie zu Einem gehören oder Eins ausmachen, und bezeichnet dieses, als ob es eine einfache Idee wäre, mit Einem Worte. Weil wir aber nicht zu verstehen vermögen, wie eine Mehrzahl von einfachen Ideen als Eines durch sich selbst bestehen könne, so gewöhnen wir uns daran, für sie ein „Substrat“, in dem sie zusammen bestehen („subsistiren“), vorauszusetzen. Freilich was dieses Substrat, das wir als Substanz bezeichnen, an und für sich sei, bleibt uns dunkel; es bedeutet uns aber den „unbekannten“ Träger jener einfachen Ideen und zugleich der complicirten Ideen, die wir als Zustände und Verhältnisse der Substanz begreifen. Immerhin hält Locke, wenn er auch nicht nachweisen kann, wie wir zu dieser Idee, dem „Träger“, kommen, — und „angeborene Idee“ kann sie nach Locke, der ja so etwas überhaupt leugnet, nicht sein — an derselben fest und erklärt es für unvernünftig, daraus, dass wir keinen klaren Begriff von dieser „Substanz“ haben, zu schliessen, es gäbe keine, sei sie nun Körper-, sei sie Geistes-Substanz. Wegen des Dunkels aber, in welcher die Idee „Substanz“ liegt, können wir, trotz der völligen Verschiedenheit des Körperlichen und Geistigen, dessen Träger die

Substanz sein soll, nicht mit Sicherheit auf zwei verschiedene Substanzen, Körper und Geist, schliessen. Wenn gleich das Körperliche niemals seinem Begriffe nach Geistiges (Wahrnehmen und Denken) in sich schliesst und selber als Thätigkeit nur Bewegung aufweist, so ist der Gedanke doch nicht ohne Weiteres als widersprechender abzuweisen, dass der allmächtige Gott dem Körper ausser dem der Materie Eigenthümlichen, noch die Fähigkeit geistiger Thätigkeit zugelegt habe; es ist nach Locke wenigstens nicht unbegreiflicher, dass eine Körpersubstanz wahrnehme und denke, als dass ein Körper in einer ganz andersartigen, nämlich einer „immateriellen“ Substanz „Ideen“ hervorrufe. Auch sei hier hervorgehoben, dass Locke, welcher sich hier zwischen Hobbes, der das „Denken“ als materielle Bewegung, und Descartes, der es als Wesensbestimmtheit einer immateriellen Substanz ausgiebt, stellt, durch den Gedanken, dass die Materie wohl auch denken und doch das Denken selber etwas ganz anderes als Bewegung oder überhaupt anderes als Materielles sein könne, den seit der Mitte des 18. Jahrhunderts in Frankreich auftretenden Neumaterialismus vorbereitet; thatsächlich ist dieser Neumaterialismus durch den Locke'schen Ausspruch mit angeregt worden. Andererseits schimmert bei Locke der Altmaterialismus, welcher den Geist selber für einen ganz eigenartigen Körper ansieht, in der Behauptung, dass ein „Geist“, der zeitweilig ohne „Denken“ (Bewusstsein) ist, wohl denkbar sei, durch, und nicht minder in der anderen, dass der „Geist“, wenn eben diese besondere Substanz besteht, theilbar sei und, wie der Körper in mehrere Körper, in mehrere Geister zerfallen könne.

Sehr wahrscheinlich ist ihm freilich das Bestehen von Körper- und Geist-Substanzen, welchen wir das, was uns durch Erfahrung und durch Verarbeitung der Erfahrung im Bewusstsein gegeben ist, als ihre Zustände oder Eigenschaften (Modi) und Verhältnisse (Relationen) zulegen; indessen kann auch hier die Erkenntnisssicherheit, dass dies Alles in Wahrheit Substanzen zukomme, von uns auf keine Weise gewonnen werden.

Bemerkenswerth ist nun, dass Locke, welcher in Betreff der „Idee“ der Substanz schon der Untersuchung des ihm nachfolgenden Hume vorgearbeitet hat, in Betreff der anderen von Hume untersuchten „Idee“ der Ursache und Wirkung, (Causa-

lität), noch ganz von der naiven Auffassung gefangen gehalten wird. „Ursache und Wirkung“ ist ihm ein Verhältniss, welches auf die durch Sensation und vor Allem auch durch Reflexion gegebene einfache Idee der „Kraft“ (power) sich gründet. Durch die „Sensation“ wird uns freilich nur die passive Kraft in der Eigenthümlichkeit der Körper, Veränderungen zu erleiden, gegeben; dagegen haben wir durch die „Reflexion“ die „Idee“ der activen Kraft, die wir daher auch nur dem Geiste mit Sicherheit zuschreiben können. Die „Reflexion“ zeigt, dass wir durch unser Wollen einen Körper bewegen können, zeigt also Kraft in uns, und zwar zwei verschiedene Kräfte, den Willen, welcher unseren Körper bewegt, und den Verstand, der das Denken bewirkt. Ob auch die Körper active Kraft, d. i. die Fähigkeit, Veränderungen hervorzubringen, haben, scheint Locke zweifelhaft, denn wenn auch der sich bewegende Körper einen anderen in Bewegung setze, so sei dies nicht Hervorbringung von Bewegung, sondern nur Uebertragung der eigenen Bewegung auf den anderen Körper. Wir sehen hier den von Descartes aufgenommenen Gedanken des Aristoteles durchblicken, dass die Materie oder Körperwelt die Bewegung nicht durch sich haben könne.

Wahrheit d. i. die Gewissheit von der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Gegebenen, kann nur gewonnen werden von dem im Bewusstsein Gegebenen, den „Ideen“. Locke kennt zwei Arten von Erkenntniss: 1) die unmittelbar oder anschaulich gewonnene, intuitive, und 2) die durch Beweis gewonnene, demonstrative. Beide bewegen sich nur innerhalb des Bewusstseinsinhaltes, und beide entstehen durch Vergleichung der in ihm gegebenen Ideen. Was die Erkenntniss also bietet, ist zwar von der Erfahrung abhängig, da letztere die elementaren Ideen liefert; sie ist aber in dem, was sie selber Neues als besondere Verarbeitung jener Ideen bietet, unabhängig von der Erfahrung. Die demonstrative hat ihrerseits zur nothwendigen Voraussetzung die intuitive, wie ja immer das Schliessen die Sätze, welche die Prämissen des Schlusssatzes bilden, als erkannte voraussetzt. Der Unterschied aber zwischen intuitiver und demonstrativer Erkenntniss ist nicht der, dass die erstere vor der letzteren grössere Gewissheit voraus habe, wohl aber der, dass die erstere (wie Drei ist Eins und Zwei, Weiss ist nicht Schwarz)

sofort einleuchtet, während die letztere sich erst oft auf schwierigem Wege Zustimmung erzwingt.

Will man ausser dieser eigentlichen (intuitiven und demonstrativen) Erkenntniss auch das, durch die Einzelerfahrung Gegebene Erkenntniss nennen, so unterscheidet sich diese von jener doch immer dadurch, dass sie nur auf einzelne oder auf eine bestimmte Summe einzelner Erfahrungen geht; jene aber bietet immer allgemeines Wissen, da sie aus der Vergleichung von Begriffen, d. h. Allgemeinem, hervorgeht und von Allem, was unter diese Begriffe fällt, wahr sein, also selber allgemeine, „ewige“ Wahrheit sein muss.

Locke unterscheidet endlich in der eigentlichen Erkenntniss zweierlei allgemeine Sätze, nämlich diejenigen, welche durch blosses Zerlegen (Analyse) eines Begriffes gebildet werden, also nichts Neues gegenüber diesem Begriffe enthalten, und diejenigen, welche zwar auf Grund eines Begriffes gebildet werden und mit Nothwendigkeit aus ihm folgen, aber etwas aussagen, was in diesem Begriffe selber an und für sich noch nicht enthalten ist. Die Frage, wie allgemeine Sätze letzterer Art aus einem Begriffe nothwendig „folgen“ können, hat sich Locke ebensowenig, wie Descartes und Spinoza, schon vorgelegt: dies blieb Kant vorbehalten. Aber in jener Unterscheidung ist die Kantische von analytischen und synthetischen Sätzen schon vorgezeichnet.

Die Wahrheit oder Erkenntniss als Uebereinstimmung von „Ideen“ zeigt vier verschiedene Weisen des Verhältnisses von Ideen auf, 1. das der Identität oder Verschiedenheit („Weiss ist Weiss“, „Weiss ist nicht Schwarz“), 2. das der Beziehung, Relation („zwei Dreiecke von gleichen Grundlinien zwischen zwei Parallelen sind gleich“), 3. das des Zusammenbestehens, Coexistenz („Eisen ist für magnetische Einwirkungen empfänglich“ d. h. mit den Eigenschaften, um deretwillen man eine Substanz Eisen nennt, besteht zusammen die Empfänglichkeit für magnetische Einwirkungen“) und 4. das des Wirklichen („Es ist ein Gott“).

In Ansehung der Erkenntniss, welche das Dasein von etwas aussagt, lehrt Locke, dass nur zwei „Ideen“ von dieser Erkenntniss betroffen werden, die „Idee“ des Ich und die Gottes; die Erkenntniss vom Dasein des Ich sei eine intuitive — hier

steht Locke ganz auf Descartes' cogito ergo sum; — das Dasein Gottes ist eine demonstrative Erkenntniss. Der Gottesbeweis geht von der intuitiven Erkenntniss des Ichdaseins aus und schliesst: weil Alles, was einen Anfang hat, von einem anderen Wesen gewirkt ist, so muss es ein anfangsloses wirkendes Wesen geben, und zwar muss es, da ich ein gewirktes denkendes Wesen bin, ein Wesen höchster Intelligenz sein.

Zu dem Gebiete der demonstrativen Erkenntnisse gehört die Mathematik, die das vollkommenste Beispiel des aus Begriffen (Zahlen und Grössen) durch Beweis gewonnenen Wissens von „Beziehungen" ist; nicht minder aber gehört zu jenem Gebiete die Sittenlehre, denn ihre Sätze sind nach Locke ebenso eines exacten Beweises fähig, wie die der Mathematik: ebenso sicher lässt sich beweisen, dass es, wo kein Eigenthum ist, auch kein Unrecht giebt, wie, dass die Winkelsumme des Dreiecks gleich 2 r ist. Diese Wahrheiten bleiben bestehen und sind nicht abhängig von einer doch niemals sicher zu fassenden „Wirklichkeit"; es handelt sich ja bei ihnen bloss um Beziehungen von Begriffen im Bewusstsein; daher tritt ihm die Naturwissenschaft, welche für ihre Sätze Gültigkeit in der „Wirklichkeit" beansprucht — was sie aber ja niemals herschaffen kann — als Erkenntniss vor der Mathematik und Ethik zurück.

Dass aber die Erkenntniss, welche der Einzelne von den „Verhältnissen" der im Bewusstsein gegebenen Begriffe gewinnt, nicht nur für diesen Einzelnen, sondern für alle Menschen zutrifft, also allgemeingültiges Wissen ist, hat seinen Grund in dem, allen Menschen gemeinsamen Geiste; haben zwei Menschen thatsächlich dieselben „Ideen", so müssen sie auch, weil sie ein und denselben Geist haben, über das Verhältniss dieser Ideen ein und dieselbe Ansicht haben.

Zwischen „das Wissen aus Begriffen" und „das Meinen aus Erfahrung" stellt sich dem theoretischen Werthe nach „das Glauben aus Offenbarung"; der Glaube stützt sich auf das Zeugniss Gottes, der nicht täuschen und selber nicht getäuscht werden kann. Die Frage freilich, ob etwas Offenbarung Gottes sei, hat unsere Vernunft zu entscheiden; die Offenbarung aber kann neben Sätzen, die vernunftgemäss d. h. durch Vernunftgründe als wahr bewiesen werden, wie z. B. der Satz des Monotheismus, noch andere

enthalten, welche zwar nicht vernunftwidrig (sonst wären sie keine Offenbarung Gottes), wohl aber übervernünftig sind, wie z. B. die von den Wundern. Locke hat diese Gedanken in seinen Schriften „das vernünftige Christenthum" (The reasonableness of christianity) und „Toleranzbriefe" ausgeführt; er tritt damit in die, als „Deismus" bezeichnete Bewegung für „natürliche Religion" ein, welche in England durch Herbert von Cherbury (gest. 1648) begründet war, und, durch Locke gefördert, in John Toland (gest. 1722) und Matthews Tindal (gest. 1733) wirksame Vertreter fand und mit ihrem Einfluss auch nach Deutschland hinüberreichte.

2. Die Lehre vom Wollen.

Alles Wollens Ziel ist die Lust oder die Glückseligkeit. Das aber, was den Menschen zum Wollen veranlasst, ist nicht die vorgestellte und erwartete Lust, sondern eine gegenwärtige Unlust, zu deren Beseitigung der Mensch sich getrieben sieht. Somit ist gut, was Lust erzeugt, übel, was Unlust oder Schmerz schafft. Da eine Zurechnung der willkürlichen Handlungen dem Menschen, wenn er nicht frei wäre, garnicht geschehen könnte, die Zurechnung aber zweifellos zu Recht besteht, so muss der Mensch in seinem willkürlichen Handeln frei sein. Die Freiheit des Menschen besteht darin, dass er als Ueberlegender die Möglichkeit besitzt, den Gedankenlauf so zu leiten, dass dadurch sein aus bestimmten Bewusstseinszuständen nothwendig hervorgehendes Begehren in dem einen Falle gefördert, in dem anderen Falle unterdrückt wird, und somit zugleich in dem einen Falle die auf den Entschluss folgende Handlung gefördert, in dem anderen Falle zugleich die Handlung verhindert wird.

Sittlich oder unsittlich ist eine willkürliche Handlung. welche mit einer Regel, nach der sie beurtheilt wird, übereinstimmt oder nicht. Diese Regel heisst „Gesetz" des wollenden Menschen, wenn sie auf die Befolgung Lohn (Lust), auf die Uebertretung Strafe (Unlust) setzt. Solcher Gesetze giebt es drei, und wer sie befolgt, handelt „gut" d. h. gewinnt Lust, wer sie übertritt, handelt „schlecht" d. h. gewinnt Unlust. Die Gesetze sind 1. das von Gott uns durch das natürliche Licht (Vernunft) und auch durch Offenbarung gewordene, 2. das vom Staate aufgestellte bürgerliche, 3. das nach der in der Gesellschaft entstandenen

Ansicht von dem, was Billigung und Missbilligung verdient, als Sitte oder öffentliche Meinung bestehende „philosophische" Gesetz. Dies Letztere, welches Billigung oder Missbilligung seitens der Gesellschaft zu seinem grundlegenden Gedanken hat, versagt bei einem Menschen auch dann kaum, wenn er sich selbst über das göttliche Gesetz und die zukünftige Vergeltung und das bürgerliche Gesetz und die staatlichen Strafen hinwegsetzt: es ist also das wirksamste und für die Lebensführung bedeutsamste. Das göttliche Gesetz ist der Maassstab für Pflicht und Sünde, das bürgerliche für Unschuld und Schuld, das philosophische für Tugend und Laster. Das philosophische stimmt seinem Inhalte nach im Ganzen mit dem göttlichen Gesetze überein, eben weil beide ja aus derselben Quelle, der Vernunft, schöpfen. Nach welchem Gesetze aber auch das Leben des Menschen sich richte, er wird zur Uebereinstimmung mit diesem Gesetze doch immer nur bestimmt von den im Gesetze in Aussicht gestellten Folgen, wenn ihm entsprechend oder widersprechend gehandelt wird, also von dem Lohn und der Strafe.

Dass das philosophische Gesetz das wirksamste für die Lebensführung sei, hat Locke in seiner Schrift „Gedanken über Erziehung" besonders entwickelt, indem er die Pflege des Ehrtriebes im Zöglinge nachdrücklich empfiehlt. Den in dieser Schrift ausgesprochenen Gedanken, dass der Erzieher die Individualität des Zöglinges berücksichtigen und dessen Anlagen naturgemäss entwickeln solle, hat vor Allem J. J. Rousseau (gest. 1778) sich angeeignet und in seiner Schrift „Emile" ausgeführt.

h. Berkeley.

George Berkeley (geb. 1685 gest. 1753) hat das erkenntnisstheoretische Problem, welches Locke aufgeworfen, aber nicht folgerichtig durchgeführt hatte, wieder aufgenommen; seine philosophische Hauptschrift ist die „Abhandlung über die Grundlagen des menschlichen Erkennens", dazu noch: „Versuch einer neuen Theorie des Sehens" und „drei Gespräche zwischen Hylas und Philonous".

In Locke's erkenntnisstheoretischen Untersuchungen hatte sich die stillschweigends zu Grunde gelegte Meinung von einer wirklichen Dingwelt und wirklichen Geistsubstanzen störend gel-

tend gemacht beim Verfolgen des Gedankens, dass das in der Erfahrung Vorliegende thatsächlich nur der in der Seele gegebene Bewusstseinsinhalt sei, und dass über diesen hinaus das Wissen des Menschen nicht gehen könne. Immer wieder stellte sich ihm der Gedanke einer wirklichen Aussenwelt, Dingwelt ausser der Seele, ein, und Locke gab ihm, wenn auch nur im cartesianischen Sinne blosser Raum- und Bewegungswelt, um so eher nach, als er andererseits die Wirklichkeit des Ich, der Geistsubstanz, unmittelbar zu wissen meinte, obgleich schon damit seine Behauptung, alles Wissen sei auf „Erfahrung“ d. i. auf das „in der afficirten Seele Gegebene“ beschränkt, in Widerspruch stand. Von diesem Schwanken Locke's suchte sich Berkeley, der den von Locke eingenommenen Standpunkt psychologischer Erkenntnisstheorie durchaus billigte, frei zu halten, indem er wenigstens die Voraussetzung einer afficirenden Dingwelt strich und sich rein auf den Boden der Erfahrung der Seele stellte.

Die Behauptung, dass die Seele eine Dingwelt, die ausser ihr sei, erkennen könne, erscheint ihm durch nichts gerechtfertigt; die Sinnwahrnehmung, in welcher nach dem gemeinen Bewusstsein eine Dingwelt ausser der Seele sich unmittelbar der Seele bieten soll, ist ja selber mit Allem, was sie enthält, nur Bewusstes, d. h., wie Berkeley mit Locke sagt, „Idee“ in der Seele, und nicht etwas ausser ihr. In der Sinnwahrnehmung selber liegt auch nicht irgend ein Hinweis auf eine ausser der Seele befindliche Dingwelt. Und auch sicher erschliessen lässt sich solch eine Dingwelt ausser uns nicht etwa auf Grund der „in der Seele“ gegebenen Sinnwahrnehmung, denn die Möglichkeit, dass der Mensch alle die „Ideen“, welche seine „Dingwelt“ bilden, auch habe, wenn eine Dingwelt ausser der Seele nicht da wäre, bleibt unangefochten bestehen und muss anerkannt werden. Der Hinweis ferner auf den Unterschied der Sinnwahrnehmungen und der Einbildungen in der Seele, den man benutzen möchte, um in der Sinnwahrnehmung ein Abbild wirklicher Dinge zu sehen, der Hinweis darauf, dass die Sinnwahrnehmungen nicht, wie die Einbildungen, von unserem Belieben abhängen, dass sie lebhafter und bestimmter sind und dass sie unter einander festen Zusammenhang und sichere Ordnung zeigen, die wir Naturgesetz heissen — dieser Hinweis kann uns einzig zu der Anerkennung

zwingen, dass die Sinnwahrnehmungen in uns nicht von uns selbst, sondern von Anderen hervorgebracht werden, nicht aber dazu, dass wir eine Dingwelt ausser uns als dieses Andere annehmen müssen.

Dass aber eine, auch von Locke immer noch angenommene Dingwelt ausserhalb der Seele nicht existiren könne, ergiebt sich aus einer genauen Betrachtung der unsere „Dingwelt" bildenden „Ideen". Mit Locke nimmt nämlich Berkeley an, dass die „Ideen" sinnliche d. h. durch Erfahrung, also von Anderem uns erst geliefert werden; mit Locke sieht er ferner als festgestellt an, dass die qualitativen Bestimmtheiten (Locke's „secundäre Qualitäten") unserer „Dingwelt" keineswegs, gesetzt es gäbe auch eine Dingwelt ausser uns, dieser als Bestimmtheiten zukommen. Sieht man sich nun, sagt Berkeley, die Locke'schen primären Qualitäten, in denen angeblich eine Dingwelt ausser uns wahrhaftig sich darstellen soll, an, so zeigen sie thatsächlich dieselbe Eigenthümlichkeit, um deretwillen jene „secundären Qnalitäten" für die Dingwelt ausser uns gestrichen sind und für blosse „Ideen" in der Seele gehalten werden. Denn auch die Locke'schen „primären" Qualitäten (Festigkeit, Grösse u. s. f.) sind durchaus abhängig von der Natur der Seele; Festigkeit z. B. ist gar nichts anderes, als die blosse Wahrnehmung eines Widerstandes. Und Grösse und Gestalt, sowie die Entfernung und die Bewegung sind nicht einmal blosse Wahrnehmungen, sondern Verhältnisse, die wir auf Grund von Wahrnehmungen erst denken; und bestimmte Grösse u. s. f. erweist sich immer abhängig von der besonderen Entfernung des Wahrnehmenden vom Wahrgenommenen, so dass dieses (z. B. ein Thurm) in geringer Entfernung uns als etwas Grosses, in grosser Entfernung als etwas Kleines gegeben ist: Ein und demselben Dinge aber, wenn es wahrhaftig ausser uns existirte, könnten doch nicht zwei so entgegengesetzte Bestimmtheiten zukommen.

Der Einwand, dass wir zwar die bestimmte vorgestellte Grösse, Gestalt, Entfernung und Bewegung dem angeblichen Dinge ausser uns niemals beilegen, aber trotzdem Grösse u. s. f. überhaupt von ihm behaupten könnten, erweist sich dadurch hinfällig, dass wir niemals Grösse u. s. f. überhaupt, sondern immer bestimmte Grösse u. s. f. gegeben haben, daher auch nur diese behaupten

können. Wie wir, sagt der Nominalist Berkeley, überhaupt in unserer Seele immer nur Einzelnes und Besonderes haben und das „Allgemeine" stets nur Bestimmtheit an Besonderem ist, die wir freilich als „Allgemeines", weil sie Vielen „gemein" ist, mit einem besonderen Worte benennen, und wie ferner dieses „Allgemeine", das wir zwar in einem besonderen Worte ausdrücken, niemals doch als besondere „Idee" in unserer Seele gegeben ist — so können wir auch niemals das „Allgemeine", Grösse, Gestalt, Entfernung und Bewegung überhaupt, von Dingen ausser uns als besondere Bestimmtheit behaupten. Ist uns eben immer nur bestimmte, d. i. besondere Grösse u. s. f. gegeben und ist sie, gleich wie die Locke'schen secundären Qualitäten, nur als „Idee" möglich, so ergiebt sich, dass Alles, was durch Erfahrung in der Seele gegeben ist, im Locke'schen Sinne „secundäre Qualität" ist, d. h. nichts von dem, was angeblichen Dingen ausser uns zukommen möchte, enthält. Dass Grösse u. s. f. solch „Secundäres" sei, lässt sich auch dadurch erhärten, dass es niemals ohne die Locke'schen Qualitäten (Farbe u. s. f.) in der Seele gegeben ist, also niemals ohne diese als Idee gegeben sein könnte.

Wenn aber alle „Ideen", welche Locke „Qualitäten" nennt, also auch die der Grösse u. s. f., der angeblichen Dingwelt nicht zukommen, was können wir, wenn wir diese Qualitäten abziehen, dann noch unter Dingen ausser uns verstehen? Es bleibt uns in der That nichts übrig, denn die einzelnen „Dinge", welche uns gegeben sind, stellen ja nichts weiter dar, als eine Verknüpfung von „Ideen", welche bestimmte Qualitäten sind. Wie wir aber zu diesen „Dingen" im Bewusstsein kommen, entwickelt Berkeley ganz in Locke'scher Weise: „Da bemerkt wird, dass von den Ideen, welche Sinnwahrnehmung sind, einige einander begleiten, so veranlasst dies, dass man sie zusammen mit einem Namen bezeichnet und sie so für ein Ding ansieht, z. B. eine Farbe, ein Geschmack, ein Geruch und eine Gestalt von bestimmter Art werden in Folge der Beobachtung, dass sie miteinander verknüpft sind, als das eine bestimmte Ding, das den Namen „Apfel" erhält, angesehen; Verknüpfungen von anderen Ideen bilden einen Stein, einen Baum, ein Buch u. A. m." Der als Denker ausdauerndere Berkeley geht aber über Locke hinaus, indem er den Locke'schen „Träger" für die verschiedenen, zusammen gegebenen „Qualitäten" verwirft, weil

ein „Substrat“ oder eine „Substanz“, welche keine einzige der „Qualitäten“, die wir in unserer Seele als „Ideen“ haben, sein eigen nennen darf, ja eben Alles, was wir überhaupt wissen können, nicht hat, also thatsächlich nichts ist.

Was das gemeine Bewusstsein „Dingwelt ausser uns“ nennt, ist eben Dingwelt in uns, nämlich die Summe bestimmter „Ideen“ in unserer Seele. Berkeley betont, dass er hiemit keineswegs das Nichtsein der Dinge des naiven Bewusstseins ausspreche; diese Dingwelt, d. i. alles, was in der Erfahrung gegeben ist und im Lebensverkehr sich geltend macht, bleibt unversehrt stehen. Die Dinge der Aussenwelt gelten nach wie vor als ausserhalb des Dinges, welches die Seele ihren Leib nennt, existirend. Nur wird von Berkeley der Auffassung des naiven Bewusstseins eine sichere Unterlage gegeben, indem dieses unbezweifelte Sein der „Aussenwelt“ eben ein Sein in der Seele heisst und demnach in Betreff unserer Dingwelt der Satz ihm gilt: „Sein“ ist „(in der Seele) aufnehmen oder aufgenommen sein“; esse est percipere aut percipi. Ding und Wahrnehmung sind dasselbe, wie ja auch das naive Bewusstsein meint; erst Ueberlegung, die in die Irre ging, hat zwischen einem angeblichen Dinge ausser der Seele und der Wahrnehmung oder „Idee“ in der Seele unterschieden, als ob Ding und Wahrnehmung zweierlei wären und Dinge ausser der Seele überhaupt sein könnten.

Locke's Eintheilung der Erfahrung in die der Sensation und Reflexion nimmt Berkeley auf; den Inhalt der Erfahrung bildet das, was nach Locke durch den äusseren und den inneren Sinn vermittelt wird. Berkeley jedoch verwirft die Locke'sche Lehre von den zwei Sinnen; er hält dafür, dass die innere Erfahrung der Seele von sich selber keiner Sinnesvermittlung bedarf, sondern dass die „Ideen“ von den eigenen seelischen Zuständen und Bestimmtheiten in der Seele unvermittelt erfahren werden; nur für die Erfahrung der Ideen, welche wir unsere Aussenwelt nennen, bedarf es eines Sinnes, weil sie von etwas ausser der Seele Seiendem in unserer Seele gewirkt wird. Berkeley also behielt von den Locke'schen zwei Sinnen nur den äusseren Sinn bei. Da ihm aber eine Dingwelt ausser dem Geiste nicht existirt, so kann ihm eine Dingwelt nicht dasjenige sein, was vermittelst des (äusseren) Sinnes in unserer Seele die Ideen der äusseren Er-

fahrung bewirkt; sie könnte es nach Berkeley, selbst wenn sie ausser dem Geiste wahrhaft existirte, doch nicht sein, weil die „Ideen" der äusseren Erfahrung ja „in unserem Geiste", d. i. Geistiges sind und die Ursache in ihrer Art nicht verschieden von der Wirkung, also Materielles (die angeblichen Dinge an sich) nicht die Ursache von Geistigem sein kann. Die Ursache der äusseren, d. i. sinnlich vermittelten Erfahrung muss also Geist sein. Weil aber Wirken ein Uebertragen von etwas, das der Wirkende besitzt, auf dasjenige, welches die Wirkung erfährt, ist, so muss der, die äussere Erfahrung der Seele bewirkende Geist die Ideen, welche er in der Seele wirkt, selber schon in sich tragen; dieser wirkende Geist ist Gott.

Dem Vorwurf des Subjectivismus, welcher der Behauptung, dass das „Sein" unserer Dingwelt eben ein Sein „in unserer Seele" sei, gemacht werden mochte, suchte Berkeley zu begegnen, indem er darauf hinwies, dass die Dingwelt nicht etwa nur ein Sein habe, wenn sie gerade in dieser meiner Seele gegeben sei, sondern dass sie überhaupt sei, wenn sie nur in irgend einer Seele oder einem Geiste gegeben sei. So existirt die Dingwelt, wenn sie Idee des göttlichen Geistes ist, auch wenn dieser sie nicht vermittelst des „Sinnes" in meiner Seele als Idee auftreten lässt. Das Sein der Dingwelt hängt also im letzten Grunde von ihrem Sein im göttlichen Geiste ab: darin berührt sich Berkeley mit Malebranche.

Neben der äusseren, sinnlich vermittelten und der inneren, sinnlich nicht vermittelten Erfahrung, also neben dem in den „Ideen" der Sensation und den „Ideen" der Reflexion sich bietenden Erfahrungswissen kennt Berkeley noch ein unmittelbares, nicht in „Ideen" sich bietendes Wissen und ein auf Grund dieses Wissens erschlossenes Wissen; das Erstere bezieht sich auf die eigene Seele, das Letztere auf die anderen Seelen und auf Gott.

Ihre Zustände und Bestimmtheiten sind der Seele zwar in „Ideen" gegeben; von sich aber als Substanz und Kraftwesen kann sie nicht selber eine „Idee" haben, da es unmöglich ist, dass die Seele sich als sich selber und doch zugleich sich als etwas Anderes („Idee" oder Gegenstand) habe. Das Wissen der Seele von sich als Substanz und Kraftwesen ist ein „intuitives" und

ein völlig gewisses. Als Kraft- oder thätiges Wesen unterscheidet sich die Seele von den „Ideen", die in ihr sind; Letztere, mögen sie als Dinge oder als seelische Bestimmtheiten gegeben sein, sind ohne Kraft und Thätigkeit, sind schlechthin Passives; das Kennzeichen der Geistsubstanz, als welche sich die Seele unmittelbar weiss, ist also ihre „active" Thätigkeit (s. Locke S. 159) oder das Wollen.

Das Wissen von einer Substanz, sagt Berkeley mit Locke, ist weder durch Sensation noch durch Reflexion möglich, aber, behauptet er gegen Locke, wir selber wissen uns unmittelbar mit völliger Sicherheit als Geistessubstanz, während wir durch Erfahrung andererseits wissen, dass es keine Dingsubstanzen giebt. Gegen Locke ferner, der Wissen von „Kraft" sowohl durch Sensation, als auch durch Reflexion, also in äusserer und in innerer Erfahrung zu haben wähnte, erklärt Berkeley, dass „Kraft" weder durch äussere, noch durch innere Erfahrung gegeben sei, dass zudem die Behauptung, die Dinge hätten Kraft, sinnlos sei, weil Dingsubstanzen garnicht bestehen, da unsere Dinge „Ideen", also schlechthin Passives sind. Ist aber auch ein Erfahrungswissen von Kraft nicht möglich, so haben wir doch von uns selbst ein unmittelbares Wissen als Kraftwesen, ein unmittelbares Selbstbewusstsein thatkräftiger Geistessubstanz.

Auf Grund dieses unmittelbaren Selbstbewusstseins nun gewinnt die Seele durch Analogieschluss das Wissen von anderen Seelen: wenn in unserer Dingwelt von uns nicht gewirkte Vorgänge auftreten, welche gleich solchen sind, die wir als Wirkungen unseres Wollens kennen, so schliessen wir per analogiam eben auf eine andere Seele, als die Ursache jener Vorgänge.

Das Wissen von Gott endlich haben wir durch den Schluss, dass die, von uns und von Seelen gleich uns nicht gewirkten „Ideen" der Sensation eben von einem thätigen, d. i. wollenden mächtigen Geiste verursacht sein müssen; eine Geistsubstanz nämlich kann es allein sein, weil sie allein Kraft hat, also Ursache sein kann, und ein vollkommener und weiser Geist, d. i. Gott muss es sein, weil nur dieser eine so vollkommene, zweckmässige, herrliche Dingwelt in uns hat hervorbringen können.

Ueberschaut Berkeley das Ganze, so ist das Ergebniss, dass die wirkliche Welt aus Geistern (dem göttlichen und den end-

lichen) und „Ideen“ in diesen Geistern besteht. Dem Pantheismus, welcher ihm nahe kommen musste, wenn er das Verhältniss des Gottesgeistes zu den endlichen Geistern näher untersuchte, hat er keine Folge gegeben. Dafür aber darf seine Weltanschauung doch auf den Titel eines folgerichtigen Spiritualismus gerechten Anspruch machen. Wie seine Gedanken an manchem Punkte mit denen des Malebranche zusammentreffen, so auch darin, dass er trotz seinem älteren Landsmann, dem Physiker Isaak Newton (gest. 1727), und dessen glänzend durchgeführter mechanischer Naturerklärung einen solchen Causalzusammenhang im Naturgeschehen zwischen Ding und Ding leugnet und die teleologische Naturbetrachtung für die einzig richtige ausgiebt. Das sogenannte Naturgesetz der Dingwelt ist ihm, wie Malebranche, die von Gott willkürlich gewirkte Stetigkeit und Ordnung der Ideenfolge d. i. der sich verändernden Dingwelt in uns.

f. Collier.

Denselben Spiritualismus („es giebt nur Geister und deren Ideen“) vertrat, zunächst wenigstens unabhängig von Berkeley, sein Landsmann und Zeitgenosse Arthur Collier (1680—1732), indem er von der speculativen Philosophie des Malebranche seinen Ausgang nahm. Er verwerthete den Gedanken des Malebranche, dass wir alles Wirkliche, weil es überhaupt urbildlich in Gott, der unendlichen Substanz, ist, in Gott schauen, auf die Weise, dass er der von Malebranche noch festgehaltenen Annahme einer ausser dem Geiste bestehenden Körperwelt, als der nachbildlichen gegenüber jener urbildlichen im Gottesgeiste, allen Werth für Erkennen und Leben des Menschen absprach. Denn sofern die Körperwelt als Idee im menschlichen Geiste bestehe, bleibe sie als diese Idee der urbildlich in Gott bestehenden Körperwelt gerade so wahr und nothwendig auch ohne jene Annahme, und für unser Leben, das es mit der in uns bestehenden Dingwelt nur zu thun habe, sei jene Annahme auch völlig unnöthig; sie sei aber überdies thatsächlich denkunmöglich, weil eine ausser Gott bestehende Körperwelt den unendlichen Gott in seinem Sein einschränken müsste, was ein Widerspruch sei.

k. Hume.

David Hume (geb. 1711, gest. 1776) in Edinburg hat das erkenntnisstheoretische Problem, welches von seinen Vorgängern Locke und Berkeley bearbeitet war, seinerseits wieder aufgenommen und Grundfragen, an denen Locke und Berkeley zum Theil ganz vorbeigegangen waren, zum Theil nur in Anläufen sich versucht hatten, zu einer, vom empiristischen Standpunkte aus, abschliessenden Lösung gebracht. Ausserdem war er als Philosoph auch auf dem Gebiete der Ethik thätig. Seine philosophischen Hauptschriften sind: 1. „Eine Abhandlung über die menschliche Natur“ (A treatise on human nature), deren drei Theile „das Erkennen“, „die Leidenschaften“ und „das Sittliche“ erörtern, 2. „Eine Untersuchung über das menschliche Erkennen“ (An inquiry concerning human understanding) und 3. „Eine Untersuchung über die Grundlagen der Ethik“ (An inquiry concerning the principles of morals): die letzteren Zwei bilden besondere Stücke seiner „Essays litterary, moral and political“.

1. Die Lehre vom Erkennen.

Die psychologische Erkenntnisstheorie des Empirismus hat in Hume ihren glänzendsten Vertreter gefunden. Mit Locke ist ihm das, dem Erkennen thatsächlich Vorliegende nur der Bewusstseinsinhalt; mit Locke setzt aber auch Hume stillschweigend eine Wirklichkeit ausser der Seele voraus. Mit Berkeley verwirft er die Locke'sche Unterscheidung von primären und secundären Qualitäten des Bewusstseinsinhaltes und erklärt alle für Locke'sche secundäre Qualitäten; mit Berkeley steht er aber auch auf dem streng nominalistischen Standpunkt. Er rühmt es Berkeley nach, die Unmöglichkeit allgemeiner „Ideen“ betont zu haben, und dass alles, was Inhalt der Seele sei, Einzelnes und Besonderes sein müsse. Was unseren Bewusstseinsinhalt betrifft, so unterscheidet Hume in ihm die reinen Erfahrungen (perceptions) und die aus diesen Erfahrungen im Bewusstsein entstehenden Beziehungen (relations).

Die reinen Erfahrungen zerfallen ihm in Wahrnehmungen (impressions) und deren Vorstellungen (ideas); jene sind die ursprünglichen, diese die, vermittelst des Gedächtnisses wiedergehabten, früher als „Wahrnehmungen“ gegebenen

Erfahrungen; die „Vorstellungen“ sind nur das Abbild der Wahrnehmungen und unterscheiden sich von ihnen dadurch, dass sie weniger bestimmt und weniger frisch sind.

Die ursprünglichen Erfahrungen, die Wahrnehmungen (impressions), zerfallen in die der „Sensation“ und der „Reflexion“, wie bei Locke und Berkeley; während aber Berkeley noch einen „Sinn“ als Erklärungsmittel für die „Sensation“ beibehalten hatte, so weiss Hume von keinem „Sinn“ mehr, weder bei der „Sensation“ noch bei der „Reflexion“, weder bei der äusseren noch bei der inneren Erfahrung. Er behält freilich für die ursprünglichen Erfahrungen die Bezeichnung „impressions“ (Eindrücke) bei, was darauf hindeutet, dass er doch ein „Wirkendes“ ausser der Seele oder dem Bewusstsein stillschweigend voraussetzt, aber von einer Seele, die mit einem „Sinn“ ausgerüstet wäre und vermittelst desselben Einwirkungen in sich aufnähme, soll in der Bezeichnung nichts ausgesprochen sein. Denn das Ursprünglichste, was das naive Bewusstsein unter Seele zusammenfasst, ist nach ihm nicht etwa eine mit „Sinn“ ausgerüstete „Seele“, sondern das sind Wahrnehmungen der „Sensation“, die denen der „Reflexion“ vorausgehen, wie ja schon Locke und Berkeley bemerken. Dieses Ursprünglichste sind einerseits die, von Locke als „secundäre“ bezeichneten Qualitäten (Farbe, Ton u. s. f.), was die heutige Psychologie „Empfindungen“ nennt, und andererseits Lust und Unlust. Empfindungen und Gefühle also machen die Wahrnehmungen (impressions) der „Sensation“ aus. Dieser ursprünglichste Bewusstseinsinhalt ist und bleibt nach Hume in seinem Ursprunge völlig dunkel, aus unerkennbaren Bedingungen geht er hervor; er aber ermöglicht nun seinerseits seine „Vorstellung“ (idea). Auf Grund solcher „Vorstellungen“ der Wahrnehmungen der „Sensation“, insbesondere aber der Lust- und Unlustgefühle, entstehen nun erst die Wahrnehmungen (impressions) der „Reflexion“, welche nun wiederum ihre „Vorstellungen“ (ideas) ermöglichen. Letztere Vorstellungen aber sind wieder der Grund neuer Wahrnehmungen der „Reflexion“, die wieder ihre Vorstellungen ermöglichen u. s. f. Den Inhalt der Reflexionserfahrung bilden nun einerseits die, auf Grund von Lust und Unlustvorstellungen auftretenden Gemüthsbewegungen, und andererseits das, was man als Verstandesthätigkeit zu bezeichnen pflegt. Verstandes-

handlungen und Gemüthsbewegungen machen also die Wahrnehmungen (impressions) der „Reflexion“, die sogenannte innere Erfahrung, aus. Empfindung und Gefühl, Gemüth und Verstand bezeichnen den ganzen Inhalt der reinen Erfahrung.

Dass Raum und Räumliches (Grösse, Gestalt u. s. f.), sowie Zeit und Zeitliches (Dauer) nicht zu der reinen Erfahrung gehören, steht für Hume fest. Raum müsste Wahrnehmung in der „Sensation“ sein, diese aber enthält nur Empfindung und Gefühl; Raum ist in Wahrheit eine „Beziehung“, die sich im Bewusstsein bildet, nämlich die Ordnung der „punktuellen“ Wahrnehmungen und Ideen der Sensation. Ebenso ist Zeit nicht eine Wahrnehmung, sondern eine „Beziehung“, nämlich die Reihe einzelner, mit einander verbundener Wahrnehmungen und Ideen, sei es der Reflexion, sei es der Sensation.

Die „Beziehungen“ überhaupt, welche auf Grund der reinen Erfahrungen im Bewusstsein entstehen und auf die reinen Erfahrungen gehen, sind aber nicht etwa willkürliche, sondern, wie schon Locke von seinen „zusammengesetzten“ Ideen behauptete, mechanische Verknüpfungen von Erscheinungen. Hume kennt vier Arten von Verknüpfungen oder „Associationen“: 1. der Aehnlichkeit, 2. des Contrastes, 3. des räumlichen und zeitlichen Zusammens, 4. des ursächlichen Zusammens (Causalzusammenhang). Freilich sind diese „Beziehungen“ von Erfahrungen, da sie nicht durch etwas ausser dem Bewusstsein bedingt sind, reine Bildungen des Bewusstseins, aber sie sind nicht nur an die reinen Erfahrungen gebunden, sondern auch ganz allein auf Grund derselben schon möglich, so dass es nicht etwa noch einer besonderen Substanz „Seele“ mit eigener Thätigkeit benöthigt, damit solche „Beziehungen“ reiner Erfahrungen auftreten.

Alles Wissen kann, darin ist Hume mit Berkeley einverstanden, nur auf den Bewusstseinsinhalt sich beziehen; wer da sagt, dass etwas sei (existire), kann dies als ein Wissen nur von dem aussagen, was im Bewusstsein gegeben ist; dies Wissen aber ist auch von allem Bewusstseinsinhalt zweifellos, da es ja nur die Thatsache, dass eine bestimmte Wahrnehmung oder Idee im Bewusstsein gegeben sei, enthält. Wenn ich z. B. aussage, dass a die Ursache von b sei, so ist mir die Thatsache, dass ich diese Vorstellung habe, nämlich, dass ich zwischen a und b einen ur-

sächlichen Zusammenhang denke, unzweifelhaft gewiss. Solches Wissen ist aber auch immer nur das Wissen von Einzelnem und Besonderem, von Erfahrungsthatsachen (matter of facts) und hat nichts von Nothwendigkeit und Allgemeinheit an sich; Thatsachenwissen, z. B. dass eine Farbenempfindung oder eine Lust da ist, sagt — so zweifellos es auch selber ist — nicht auch aus, dass z. B. diese Farbe oder Lust jetzt da sein müsse, vielmehr ist dabei immer denkbar, dass sie jetzt auch nicht da sein könne. Nennt man nun Erkenntniss oder Wissenschaft das Wissen, welches Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führt, so kann das, allerdings unbezweifelbare, Thatsachenwissen auf solchen Titel nicht Anspruch machen. Erkenntniss oder Wissenschaft geht nicht auf die Thatsache, dass etwas als Bewusstseinsinhalt gegeben sei, sondern auf die „Beziehungen", welche im Bewusstsein auf Grund der reinen Erfahrungen sich einstellen. Wissenschaft hat es mit den „Beziehungen" der reinen Erfahrungen zu thun, aber selbstverständlich auch nicht mit der blossen Thatsache, dass solche „Beziehungen" im Bewusstsein gegeben sind, sondern mit der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, die diesen Beziehungen für die Erfahrungen zukommen soll.

Heisst die Beziehung eine nothwendige, so ist damit gesagt, dass die bezogenen Erfahrungen zu einander in dem Verhältnisse entweder von Grund und Folge oder von Ursache und Wirkung stehen; das Wissen von einem dieser Verhältnisse in Ansehung der jedesmal vorliegenden besonderen „Beziehung" bildet den Inhalt der eigentlichen Erkenntniss. Bevor wir aber nun die verschiedenen im Bewusstsein gegebenen Beziehungsarten (s. S. 173) in diesem Erkenntnisswerth bei Hume betrachten, sei noch dessen Auffassung von Wahrheit und Irrthum berührt.

Mit Locke behauptet Hume, dass, wenn Wahrheit Uebereinstimmung ausdrücken soll, diese nicht etwa Uebereinstimmung des Bewusstseinsinhaltes mit Wirklichem ausser uns sein kann — denn unser Wissen hat einzig den Bewusstseinsinhalt zu seinem Gegenstande —, sondern Uebereinstimmung unserer Erfahrungen unter einander sein muss. Wahrheit haben wir von uns gewonnen entweder, wenn eine bestimmte Vorstellung auf „ihre" Wahrnehmung „bezogen" ist, d. h. auf diejenige Wahr-

nehmung, deren, durch dass Gedächtniss ermöglichte, Wiederholung jene Vorstellung ist, oder wenn eine Wahrnehmung auf „ihre“ d. h. auf die Vorstellung bezogen ist, welche die Wiederholung einer früheren, dieser neuen Wahrnehmung gleichen, Erfahrung ist. Irrthum dagegen beruht darauf, dass entweder eine Vorstellung nicht auf „ihre“, sondern auf eine andere Wahrnehmung, oder eine neue Wahrnehmung nicht auf „ihre“, sondern auf eine andere, angeblich mit ihr übereinstimmende, bezogen wird.

Ob nun eine thatsächlich im Bewusstsein vorliegende „Beziehung“ als Wahrheit oder Irrthum auszugeben sei, das liegt nicht unmittelbar vor Augen, sondern ist erst festzustellen. Durch eine Prüfung, die zu untersuchen hat, ob die Beziehung eine nothwendige und allgemeingültige sei, mit anderen Worten, ob zwischen den auf einander bezogenen Bewusstseinsinhalten das Verhältniss, sei es von Grund und Folge, sei es von Ursache und Wirkung, bestehe. Diese Prüfung kann demnach allein mit den reinen Erfahrungen sich befassen, denn sie allein können uns lehren, was Wahrheit und was Irrthum an den thatsächlichen Beziehungen unseres Bewusstseinsinhaltes ist.

Unter den verschiedenen Arten von Beziehungen unseres Bewusstseinsinhaltes sind nun nach Hume die der Aehnlichkeit und des Contrastes angesichts der gegebenen Erfahrungen der „Sensation“ leicht zu prüfen und als wahre oder irrige durch Vergleichung sicher festzustellen. Die wahren Beziehungen dieser zwei Arten treten entweder an der reinen Erfahrung der „Sensation“ unmittelbar heraus oder sie werden mit voller Sicherheit „demonstrativ“ aus ihr gewonnen. In beiden Fällen wird die reine Erfahrung einfach zergliedert — das so gewonnene wahre Urtheil ist also ein analytisches. Die Wissenschaft, welche es mit den Beziehungen der Aehnlichkeit und des Contrastes in den äusseren Erfahrungen („Sensation“) zu thun hat und einerseits unmittelbar aus der vorliegenden „Wahrnehmung“, andererseits aber vor Allem in demonstrativer Weise die Wahrheit jener „Beziehungen“ feststellt, ist die Mathematik; die mathematischen Urtheile sind allesammt also analytische Urtheile über Beziehungen quantitativer Gleichheit und Verschiedenheit, Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Weil aber die Mathematik als Wissenschaft immer nur über Beziehungen der Erfahrungen, d. i. der Bewusst-

seinsinhalte, nicht aber über Beziehungen von „Wirklichem“ ausser dem Bewusstsein aussagen kann, so ist sie vor jedem skeptischen Angriffe gefeit: denn ihre Wahrheiten bleiben bestehen, mag es auch, was wir ja nicht wissen können, eine Wirklichkeit von Dreiecken und Kreisen ausser uns geben, die nicht mit unserem Bewusstseinsinhalte „Dreieck“ und „Kreis“ übereinstimmen, so dass also für solche Wirklichkeit unsere mathematischen Urtheile nicht gültig wären.

Die wissenschaftliche Arbeit hat es angesichts der Beziehungsart des räumlichen und zeitlichen Zusammens, die ebenso zweifellos Thatsache des Bewusstseins ist, wie die der Aehnlichkeit und des Contrastes, nicht so günstig, denn aus der Zergliederung eines gegebenen Zusammens räumlicher oder zeitlicher Art lässt sich weder unmittelbar noch demonstrativ Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit, so dass dieses Zusammen gedacht werden müsste, feststellen. Während die mathematischen analytischen Urtheile in ihrer Nothwendigkeit auf das Verhältniss von Grund und Folge sich gründen und daher, weil die „Folge“ immer schon im „Grunde“ mit enthalten ist, durch Zergliederung des Gegebenen gewonnen werden können, lässt sich bei der Zergliederung der im räumlichen und zeitlichen Zusammen auf einander bezogenen Erfahrungen dies logische Verhältniss von Grund und Folge nicht zu Grunde legen. Soll die Thatsache eines solchen Zusammens als nothwendig und allgemeingültig begriffen werden, so muss sich das Verhältniss von Ursache und Wirkung zwischen den so auf einander bezogenen Erfahrungen feststellen lassen. Das räumliche und zeitliche Zusammen von Erfahrungen ist nun, sofern diese zur „Sensation“ gehören, Gegenstand der „Naturwissenschaft“, sofern sie zur „Reflexion“ gehören, Gegenstand der „Psychologie“. Ob Naturwissenschaft und Psychologie mit Recht Wissenschaft heissen können, hängt also davon ab, ob das Verhältniss von Ursache und Wirkung, auf das sie sich gründen müssen, als in der reinen Erfahrung der „Sensation“ und „Reflexion“ gelegen sich nachweisen lässt. Von der empiristischen Voraussetzung aus, dass nur die Beziehung wissenschaftlich gerechtfertigt sei, welche sich an der reinen Erfahrung nachweisen lasse, d. i. für welche als „Vorstellung“ ein entsprechender Bewusstseinsinhalt in der Wahrnehmung gegeben

sei, stellt Hume die Frage, ob das, was unter Kraft oder nothwendigem Zusammen zweier Thatsachen verstanden wird, in der reinen Erfahrung als Wahrnehmung gegeben sei. Die Antwort, welche er giebt, ist es, die ihm vor allem seinen philosophischen Ruf gegründet hat. Die Empiristen Bacon, Locke, Berkeley und ebenso Hobbes hatten allesammt nicht daran gezweifelt, dass „Kraft“ oder „Ursächlichkeit“ in der Erfahrung unmittelbar uns gegeben sei. Gegen Hobbes freilich hatte schon Joseph Glanvil (gest. 1680) darauf hingewiesen, dass das Verhältniss von Ursache und Wirkung nicht in der Erfahrung gegeben sei, denn es könne nicht gesehen, noch sonst irgendwie wahrgenommen werden, sondern wir denken es von uns aus nur hinzu, wenn ein bisher stetiges Aufeinanderfolgen zweier Ereignisse in der Erfahrung vorliegt; wenn wir aber so die bisher stetige Folge erst durch die Zuthat unseres Denkens zu einer nothwendigen Folge umwandeln, so lässt sich solche Umbildung des post hoc in das propter hoc eben niemals durch Erfahrung begründen. Dieser Einwand Glanvils, der die Ueberlegungen Humes im Ganzen vorwegnahm, ist von den zeitlich folgenden Philosophen unbeachtet geblieben; Hume erst hat ihm volle Beachtung verschafft.

Hume weist darauf hin, dass die „Kraft“, welche wir einem Dinge oder einer Seele zuzuschreiben gewohnt sind, keineswegs eine Wahrnehmung sei; es lasse sich auch die Kraft nicht demonstrativ, durch Schlüsse, feststellen, denn erschliessen lasse sich nur, was in dem gegebenen Bewusstseinsinhalt schon vorher mit enthalten war. Da indess der Begriff der Kraft oder des ursächlichen Zusammenhanges thatsächlich im Bewusstsein sich findet, so muss Hume in der reinen Erfahrung doch die Veranlassung zu diesem Begriffe feststellen, und er findet sie in der bisherigen steten Folge zweier Ereignisse. Diese Folge nämlich begründet nach ihm in uns eine Gewohnheit, jene Ereignisse aufeinander folgen zu sehen, und aus dieser Gewohnheit erhebt sich, wenn das erste Ereigniss wieder einmal auftritt, sofort die unwillkürliche Meinung, das zweite werde wieder folgen. Diese so auf Gewohnheit sich gründende Meinung lässt dann den „Gedanken“ entstehen, zwischen den beiden Ereignissen bestehe ein nothwendiger Zusammenhang, nämlich das Verhältniss von Ursache und Wirkung, demzufolge das zweite Ereigniss immer auf

das erste folge. Aber der Gedanke dieser ursächlichen Verknüpfung sei nicht, wie der Gedanke der mathematischen Nothwendigkeit von Grund und Folge, aus der Erfahrung analytisch gewonnen und daher auch auf unsere Erfahrungen mit wissenschaftlicher Berechtigung nicht anzuwenden. Da nun Naturwissenschaft und Psychologie als Wissenschaften mit der Berechtigung, die ursächliche Beziehung der Erfahrungen auszusprechen, stehen und fallen, so können sie Wissenschaften im strengen Sinne nicht sein, denn das Verhältniss von Ursache und Wirkung ist keine Erkenntniss von unseren Erfahrungen, sondern eine blosse Behauptung.

Hume sieht freilich, dass Kausalbeziehung ein Gedanke sei, der im Leben unsere Erfahrungen überall durchsetzt, und dass das naive Bewusstsein in der Gewissheit der Kausalbeziehung unserer Erfahrungen ungestört ausruht: das Kind, welches sich verbrannt hat, scheut das Feuer in dem Gedanken, dass zwischen Feuer und sich Verbrennen eine nothwendige Beziehung bestehe.

Das Ergebniss der Untersuchung des Kausalitätsgedankens hätte unseren Philosophen folgerichtig zum „pyrrhonischen“ Skepticismus führen und die völlige Werthlosigkeit nicht nur der naturwissenschaftlichen und psychologischen Forschung, sondern auch jeder Vorbereitung für unser praktisches Handeln aussprechen lassen müssen. Hume that dies nicht, sondern, um die Klippen des speculativen Dogmatismus und jenes pyrrhonischen Skepticismus zugleich zu vermeiden, stellte er sich auf den Standpunkt des „academischen“, zuerst von Karneades (s. S. 80 f.) vertretenen Skepticismus, der die Wahrscheinlichkeit als wissenschaftliche Aussage wenigstens retten wollte. Wenn Hume damit von der geraden Bahn, welche den psychologischen Erkenntnisstheoretiker nothwendig zum reinen Skepticismus führt, abwich, so ist er dazu durch die stillschweigend gemachte Voraussetzung von einer Wirklichkeit ausser uns, welche die unerkennbare Ursache der „Sensation“ sei, verleitet worden. Nur diese Voraussetzung konnte ihm ja den Muth geben, von der Wahrscheinlichkeit eines nothwendigen Zusammenhanges der Erfahrungen zu reden; denn nur unter der Annahme, dass „Wirkliches ausser uns“ unsere Wahrnehmungen verursacht, hat es Sinn, davon zu reden, dass der Kausalbeziehung, die wir auszusagen gedrängt werden, Wahrscheinlichkeit

zukomme; der Begriff der Wahrscheinlichkeit setzt ja eben wirklichen, freilich noch unerkannten, Kausalzusammenhang voraus. Mit diesem empiristischen Probabilismus wurde es Hume möglich, der naturwissenschaftlichen und psychologischen Forschung, sowie aller Vorbereitung fürs praktische Leben doch noch einen Werth zu schaffen, da eine mit der Fülle der Erfahrung wachsende Wahrscheinlichkeit annähernd den gleichen Dienst für das praktische Leben leistet, wie die Wahrheit selber. Dies praktische Vertrauen auf die Wahrscheinlichkeit findet Hume dann noch dadurch besonders gefestigt, dass, wie er sagt, ein „in unserer Natur liegender Instinct“ uns zur Anwendung des Kausalitätsbegriffes auf unsere Erfahrungen treibe. Trotzdem aber kommen wir nach Hume über die Wahrscheinlichkeit und über ein, wenn auch noch so stark gestütztes, Meinen (belief) von Kausalbeziehung nicht hinaus. Unser Wissen bleibt beschränkt auf das Thatsachenwissen und auf die eigentliche Erkenntniss, welche es eben mit den, aus den Erfahrungen analytisch festzustellenden allgemeinen Beziehungen derselben zu thun hat.

Aber auch die angenommene Wahrscheinlichkeit wird wieder stark erschüttert durch das, was Hume im Verlaufe seiner Untersuchung von dem Wirklichen, welches angeblich die Erfahrungen der „Sensation“ hervorruft, sagt. Die Meinung von Wirklichem ausser uns ist nämlich nach Hume eine gar nicht zu begründende, denn was wir haben und wissen können, sind allein die Thatsachen der Erfahrung und deren analytisch festzustellende Beziehungen. Eine Beziehung zwischen den Erfahrungsthatsachen und einem Wirklichen ausser uns ist uns ebenso wenig, wie solches Wirkliche selber, jemals gegeben. Was uns aber nicht gegeben ist, das lässt sich auch nicht demonstriren; Existenz können wir also in Wahrheit nur von unseren Wahrnehmungen und Ideen aussagen. Hume kann aber trotz alledem nicht von der Annahme einer wirklichen Aussenwelt lassen, und er ruft hier wiederum einen „in unserer Natur liegenden Instinct“ zu Hülfe, der uns ohne alle Gründe, und bevor wir noch eine Prüfung anstellen können, eine von unserem Bewusstsein unabhängig bestehende Aussenwelt anzunehmen treibe. Zwar gesteht er, dass sich nichts Durchschlagendes gegen Berkeley, der die Aussenwelt verneine, sagen lasse; aber dessen Gründe können ihn

doch auch andererseits nicht davon, dass Berkeley Recht habe, überzeugen und ihm die, vom „natürlichen Instinct" aufgedrängte Meinung von einer wirklichen Aussenwelt nicht rauben. Bei solcher Bankerotterklärung des Erkennens bleibt der scharfsinnige Mann stehen.

Hume hat in seiner ersten Schrift (Treatise) ausser dem Causalitätsbegriffe, den er in der späteren Schrift (Inquiry) noch einmal erörtert, auch den Substanzbegriff als einen, in der Erfahrung ebenfalls nicht gegründeten nachgewiesen. Freilich verneint er nicht schlechtweg, wie Berkeley, die Dingsubstanzen, sondern er sagt nur, dass, wenn sie auch bestehen, sie doch von uns nicht gewusst und als bestehende festgestellt werden können. Denn solche Dingsubstanzen müssten durch „Sensation" gegeben sein; als Sensationswahrnehmungen aber haben wir nur die Locke'schen secundären Qualitäten (Farbe, Ton u. s. f.), sowie die Gefühle; unter Dingsubstanz aber wird etwas Anderes verstanden, als Farbe u. s. f. oder Lust und Unlust. Der Begriff der Dingsubstanz wird von Hume in seiner Veranlassung so, wie Locke es that, geschildert; die veranlassende Erfahrung soll das dauernde Zugleichgegebensein verschiedener Qualitäten, wie Farbe, Geruch, Geschmack, Gestalt, sein, deren Zusammen wir z. B. einen Apfel nennen und daran den Gedanken einer substanziellen Einheit oder Dingsubstanz knüpfen. Als eine zweite veranlassende Erfahrung für den Begriff der Dingsubstanz fügt Hume noch neu hinzu den Wechsel oder die Veränderung innerhalb eines solchen stetigen Zusammens von Qualitäten; den Wechsel beziehe der Mensch auf ein beharrendes Substrat, auf eine Substanz, welche in dem Wechsel sich gleich bleibe und denselben als Veränderung an sich erfahre.

Wie Dingsubstanz, so ist nach Hume aber ebenfalls der Begriff der Geist- oder Seelensubstanz nicht auf Erfahrung zu gründen. Berkeley zwar behauptete, die eigene Seele als Geistsubstanz in der Erfahrung gegeben zu haben, aber das war eine Täuschung; Seelensubstanz, als einheitliches und sich gleichbleibendes Substrat des Seelischen, ist ebenso ein Erzeugniss der Einbildungskraft, wie die Dingsubstanz. Was diesem Gebilde in der reinen Erfahrung thatsächlich zu Grunde liegt, ist die mit Hülfe des Gedächtnisses geschehende Zusammen-

fassung von bestimmten Bewusstseinsinhalten, nämlich von Gefühlen, Gemüthsbewegungen, Gedanken und Willensacten. Was wir in der inneren Erfahrung gegeben haben, ist nichts weiter als ein Bündel verschiedener, aufeinanderfolgender und einen ununterbrochenen Fluss bildender Wahrnehmungen und Ideen der „Reflexion“: und dies ist das Thatsächliche „Seele“.

2. Die Lehre vom Guten.

Hume ist unter den grossen englischen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts neben Hobbes der einzige, welcher auch der Frage nach der Lebensführung des Menschen und nach deren Grundlagen tiefer nachgegangen ist. Allerdings war ihm die ethische Untersuchung schon nahe gelegt durch die Bemühungen einer Reihe von Landsleuten, welche als besonderes Feld ihrer Thätigkeit das von Locke sehr wenig bearbeitete Gebiet der Ethik gewählt hatten und auf diesem zu neuen Ergebnissen gekommen waren. Da Hume in seinen ethischen Untersuchungen die von diesen Vorgängern gewonnenen Anschauungen berücksichtigt, so sei hier eine kurze Darstellung ihrer Anschauungen eingeschoben.

Besonders gereizt durch Hobbes' Lehre, dass alle Lebensführung des Menschen aus dem Mechanismus selbstsüchtiger Triebe hervorgehe, machte sich das Gegenstreben geltend, entweder im menschlichen Wesen oder in der objectiven Natur die der Eigensucht entgegengesetzten Bedingungen zu finden, aus welchen das „sittliche“, d. i. uneigennützige Handeln hervorgehe.

Den Versuch, die Bedingung sittlicher Lebensführung in der „objectiven Natur“ zu finden, treffen wir bei Clarke (1675—1729) und Wollaston (1659—1724), welche auf diese Weise die Ethik ausser dem Bereich aller „subjectiven“ Unterlagen stellen wollten. Clarke erklärte, sittlich sei das Handeln, welches der, durch Gottes Gerechtigkeit, Güte und Wahrheit „angemessen“ eingerichteten Natur (fitness of things) entspreche; diese, dem göttlichen Willen angemessene Wirklichkeit mit ihren objectiven Verhältnissen soll der Maassstab sein, nach dem das sittliche Leben sich zu richten habe. Aehnlich äussert sich Wollaston, der den Gedanken des sittlichen Lebens als des sachgemässen Handelns auf ein Urtheil gründete, das in diesen Handlungen zur Darstellung komme und das die wahre Beschaffenheit des, in der Handlung

getroffenen Dinges oder Verhältnisses zur Richtschnur habe. Sittlichkeit ist nach Clarke und Wollaston die getreue Anpassung der Lebensführung an die objective „Natur“ und ihre Verhältnisse.

Diesen Moralisten gegenüber steht eine Reihe von Männern, welche im menschlichen Wesen die Wurzel der sittlichen Lebensführung zu entdecken suchten. Der erste in der Reihe ist Cumberland (1632—1714); ihm sind die Handlungen gut, welche dem allgemeinen Wohle dienen, und das sittliche Handeln führt er auf die, der menschlichen Natur innewohnenden geselligen oder wohlwollenden Neigungen zurück; sofern das Leben des sittlichen Menschen sich als ein Kampf darstellt, ist es ihm ein Kampf dieser Neigungen mit den selbstsüchtigen. Mit Locke's Auffassung, dass es nichts Angeborenes in der Seele gäbe, war hiemit wenigstens auf dem praktischen Gebiete gebrochen. Denselben Standpunkt nahm der im 18. Jahrhundert auch in Deutschland (s. Schiller) bekannte Shaftesbury (1671—1713) ein, welcher der menschlichen Natur einen „moralischen Sinn“ zuschrieb, aus dem das sittliche Leben quelle. Indessen besteht ihm das Streben nach dem Guten nicht in einem Kampfe gegen die selbstsüchtigen Neigungen, sondern in dem Bemühen, die Harmonie der geselligen und selbstischen Neigungen herzustellen. Dem Shaftesbury fällt das Gute mit dem Schönen unter ein und denselben Gesichtspunkt, nämlich unter den der Harmonie; wie die Schönheit, so besteht auch die Sittlichkeit in dem harmonischen Verhältnisse von Entgegengesetztem, und ein sittliches Leben ist daher das, welches die Harmonie der in den Menschen gelegenen entgegengesetzten Neigungen zum Ausdruck bringt. Der „moralische Sinn“, welcher dem Menschen innewohnt und auf diese Harmonie zielt, ist der Führer zum Guten, und die von den Griechen gepriesene Kalokagathie (καλοκἀγαθία) ist das höchste, die volle Glückseligkeit in sich bergende, Ziel der Lebensführung. Shaftesbury's Anhänger sind Hutcheson (1694—1747) und Butler (1692 bis 1752), von denen der erstere aber, wenn er gleich die Parallele des moralischen und des Schönheitssinnes aufrecht hält, doch die selbstischen Neigungen aus dem Sittlichen ausscheidet und nur die wohlwollenden Neigungen der menschlichen Natur als moralische anerkennt. Butler andererseits hält an Shaftes-

bury's Bestimmung von der Harmonie der selbstischen und wohlwollenden Neigungen fest und meint nur, dass der „moralische Sinn" das Gewissen ist, welches dem Menschen angeboren sei, und die Handlungen, unbekümmert um ihre Folgen, a priori billige oder missbillige.

Diesen Männern gegenüber vertrat Bolingbroke (1678 bis 1751) wieder die Ansicht, dass alle Lebensführung aus der Selbstliebe hervorgehe, die, anfangs von einem Instinct geleitet, rein eigensüchtige Handlungen zur Folge habe, später aber, von der durch die Erfahrung belehrten Vernunft geleitet, sich erweitere, indem sie in das „Selbst" Verwandte, Freunde, Vaterland, und endlich sogar die ganze Menschheit einschliesse, so dass Selbstliebe und Menschheitsliebe schliesslich sich decken und die Erkenntniss eintrete, dass, wer das Wohl der Menschheit erstrebt, damit zugleich sein eigenes Wohl schafft.

Den Weg psychologischer Begründung der Ethik, wie ihn die meisten der soeben genannten Moralisten eingeschlagen hatten, wählte auch Hume. Als psychologischem Erkenntnisstheoretiker und Empiristen stand ihm freilich fest, dass man Locke nicht Recht geben dürfe, welcher die Ethik als Wissenschaft gleichen Ranges neben die Mathemathik gestellt hatte; Mathemathik allein ist ihm Wissenschaft im Sinne nothwendigen und allgemeingültigen Wissens; die auf psychologische Grundlagen gestellte Ethik kann, wie Psychologie selber und wie Physik, nur „Wahrscheinlichkeit" bieten. Unter diesem theoretischen Vorbehalt erörtert nun Hume seine psychologische Ethik, welche das Wollen und Handeln des Menschen zum Gegenstande hat. Unser Wollen und Handeln überhaupt zeige sich als eine so regelmässige Folge von Anderem, dass die Psychologie die „Gesetze" des Wollens ebenso genau feststellen könne, wie die Physik die der Bewegung und des Lichtes. Das Wollen ist ihm in allen Fällen eine aus anderem Seelischen „mechanisch" folgende Erscheinung, von Freiheit des Willens kann nicht die Rede sein. Das „Andere", aus dem das Wollen „mechanisch" folgt, ist aber nicht, wie die Griechen und nach ihnen die neueren Philosophen auch zu Hume's Zeiten noch lehrten, Denken oder Erkennen oder Verstand (Vernunft), sondern vielmehr das Gefühl der Lust und Unlust und die auf Grund des Gefühls auftretenden

Gemüthsbewegungen (passions); und zwar sind die Letzteren die *unmittelbare* Ursache des *Wollens*, während das Gefühl die unmittelbare Ursache der Gemüthsbewegungen ist. Letztere theilt Hume in „*directe*“ und „*indirecte*“ ein; die „directen“ sind *Freude* und *Trauer*, *Hoffnung* und *Furcht*; aus ihnen gehen die „indirecten“ so hervor, dass noch der Gedanke an das Individuum hinzukommt, zu dem die gefühlserregenden Ursachen als seine Bestimmtheiten gehören. Ist dieses Individuum unser eigenes *Selbst*, so ist die „indirecte“ Gemüthsbewegung *Stolz*, sofern das erregte Gefühl *Lust*, und *Kleinmuth*, sofern das erregte Gefühl *Unlust* ist; wenn aber dieses Individuum ein *anderer Mensch* ist, so ist die indirecte Gemüthsbewegung *Liebe* oder *Hass*, sofern Lust oder Unlust zu Grunde liegt.

Die *Gemüthsbewegungen* zerfallen andererseits in zwei Gruppen, die *ruhigen* und die *heftigen*; diese Bezeichnung muss aber nicht so gefasst werden, als ob die heftigen immer die *starken* und die ruhigen immer die *schwachen* wären, so dass, wenn zwei Leidenschaften dieser verschiedenen Gruppen gegen einander aufträten, die heftige stets den Sieg behalten und damit die Ursache des darauf folgenden Wollens sein müsste. Andererseits wird man sich auch zu hüten haben, dort, wo thatsächlich eine ruhige über eine heftige Gemüthsbewegung gesiegt und demgemäss ein Wollen hervorgerufen hat, die *ruhige* Gemüthsbewegung, weil sie vielfach gleichsam „unmerklich“ ist, zu übersehen und zu meinen, das, was über die *heftige* Gemüthsbewegung hier gesiegt habe, sei der *Verstand* (Vernunft), der dann selber das folgende Wollen verursacht hätte. Mit Spinoza hält Hume nämlich daran fest, dass Gemüthsbewegung nur durch Gemüthsbewegung zu überwinden sei. Der *Verstand* aber kann nach Hume selber auch niemals ein Wollen hervorrufen; seine Sache ist allein, zu entscheiden, was *wahr* und *falsch* sei. Daher ist er selber *kalt* und theilnahmlos; er kann keine Triebfeder für das Wollen sein, sondern nur etwa, wenn eine Gemüthsbewegung da ist, in der Richtung, wohin diese treibt, die geeigneten Mittel erwägen, welche zur Befriedigung führen können. Der *Verstand* ist also nur der „*Diener*“ der *Gemüthsbewegung*, diese ist „*Herrin*“ des *Wollens*; was gewollt und gehandelt wird, das bestimmt also nach Hume das *Gefühl* allein.

Die Sittlichkeit, welche es mit Wollen und Handeln zu thun hat, muss also aus Gefühl und Gemüthsbewegung erklärt werden und kann ihren Ursprung nicht im Denken oder in der Vernunft haben. Das Ziel alles Strebens ist Lust gewinnen und Unlust vermeiden; das, was nützlich und angenehm ist, heisst das Gute, es ist das, was wir begehren; daher muss auch das sittlich Gute Angenehmes und Nützliches sein, denn nur, weil es dieses ist, kann es gewollt werden. Daraus scheint zu folgen, dass der Mensch nur das wolle, was gerade ihm persönlich angenehm und nützlich sei, — das aber streitet mit der Thatsache, dass er z. B. aus Wohlwollen gegen einen Anderen etwas „Gutes" will, obwohl es nicht ihm selber angenehm und zum Nutzen ist, und dieses Gute grade nennt man das sittlich Gute, eben weil hier ein uneigennütziges Gefühl bestimmend für das Wollen ist. Man hat zwar versucht, auch das sittliche Wollen, z. B. Bethätigung von Gerechtigkeit und Menschenliebe, aus der Selbstliebe zu erklären und als ein Wollen des eigenen Nutzens zu verstehen; wenn dies wahr wäre, so könnte doch Billigung und Missbilligung nur solchen Handlungen zu Theil werden, die als Mittel zur Förderung unseres eigenen Nutzens dienen und erkannt werden, niemals aber solchen, welche damit garnichts zu thun haben. Nun billigen und missbilligen wir aber Handlungen, die in früheren Zeiten oder in weitentfernten Ländern geschehen sind; diese Billigung und Missbilligung lässt sich also nicht aus dem Gesichtspunkt des eigenen Nutzens erklären. Zweifellos muss aber doch auch in diesen Fällen der Billigung und Nichtbilligung ein Gefühl, sei es der Lust, sei es der Unlust zu Grunde liegen, indess gründet sich dieses hier nicht auf die Vorstellung des eigenen Nutzens, sondern es ist thatsächlich ein uninteressirtes Gefühl der Lust oder Unlust. Aus solchem Gefühle aber geht eben alle sittliche Beurtheilung (Billigung und Missbilligung) hervor; insofern haben die Ethiker Recht, welche zwischen Sittlichem und Selbstischem unterscheiden, da in der That das Sittliche das allgemein Gebilligte ist, also nicht auf interessirtes Gefühl des Einzelnen sich gründen kann. Hume sucht die Quelle des uninteressirten Gefühls, welches die sittliche Billigung und Missbilligung veranlasst, wieder in einem Instinct oder einer Naturanlage des Menschen (vgl. dieselbe Behauptung bei der

„causalen Beziehung" und der Annahme einer Aussenwelt), so dass der Einzelne den Handlungen der Anderen, ganz abgesehen von dem, was sie ihm etwa Gutes oder Uebles sein und bringen könnten, als uninteressirter Zuschauer Billigung oder Missbilligung entgegenbringt, d. h. von ihnen angenehm oder unangenehm berührt wird. Diese Eigenart der menschlichen Natur nennt Hume die Sympathie. Da nun die Sympathie, welche den Einzelnen sich gleichsam in die Anderen hineinversetzen und ihre Gefühle gleichsam als die seinigen haben lässt, der menschlichen Natur eigen, d. h. allen Menschen gemeinsam ist, so kann, was im einzelnen Falle die Sympathie weckt, auch nur das sein, was Allen, sei es Lust-, sei es Unlustbringendes, zu sein scheint, d. h. Billigung oder Missbilligung Aller erweckt. Mit anderen Worten, da ja sittlich Gutes, wie schon Locke sagte nur das allgemein Gebilligte ist, so kann das aus Sympathie Gebilligte allein das sittlich Gute, das aus Sympathie Gemissbilligte allein das sittlich Schlechte sein. Solche Billigung und Missbilligung aus Sympathie zeigt sich in der That als allgemeine; selbst der „schlecht" Handelnde wird seine Handlung doch missbilligen, und auch der „schlecht gesinnte" Mensch wird die „sittlich gute" Gesinnung loben und sie als „gute" d. h. als angenehme und nützliche anerkennen. Der „sittliche" Nutzen endlich fällt nicht mit dem „eigenen" Nutzen zusammen, aber auch keineswegs fallen beide Begriffe ganz ausser einander, wie Hutcheson meinte; es giebt sicherlich Handlungen, die dem eigenen Nutzen dienen und deren Gesinnung doch allgemein gebilligt wird, wie z. B. Sparsamkeit. Jedoch sind sittliche Handlungen immer nur die, welche aus „sittlicher Gesinnung" d. i. aus dem, der allgemeinen Billigung zu Grunde liegenden Gefühl hervorgegangen sind, also doch nicht ein eigennütziges Motiv haben.

1. Die schottische Schule.

Die schottische Schule, aus der besonders ihr Stifter Thomas Reid (1710—1796) und dessen Schüler Dugald Stewart (1753 bis 1828) zu nennen sind, vertritt die in England froh begrüsste Reaction des „gesunden Menschenverstandes" (common sense) gegen die skeptischen Ergebnisse Berkeley's und Hume's. Ihre Anhänger sind zwar auch Empiriker, aber nicht auch Anhänger

der psychologischen Erkenntnisstheorie, der sie vielmehr das skeptische Unheil, das in der Philosophie Berkeley's und Hume's sich finde, zur Last legen. Locke's „Ideentheorie" (ideal system) gilt als ein verkehrter Standpunkt, wenn wir zunächst bloss Ideen haben und erst auf Grund derselben über die Wirklichkeit dessen, was sie darstellen, sollen urtheilen können. Dem gegenüber beruft sich Reid und seine Schule auf gewisse grundlegende Urtheile, die aus der Erfahrung allen Menschen kraft eines ihnen gemeinsamen Vermögens (common sense) gegeben sind und unerschütterliche Gewissheit haben, so dass sich auf sie alle andere Gewissheit stützen kann. Anscheinend tritt in dem „common sense" der von Hume zuerst schüchtern herangezogene Bundesgenosse gegen den drohenden theoretischen Nihilismus, der „Instinct", welcher uns trotz alledem eine wirkliche Aussenwelt und Causalität annehmen lasse, nur in keckerer Form auf. Es giebt nach Reid grundlegende Sätze für unser Erkennen, die zwar empirisch gegeben und nicht etwa angeboren, jedoch allen Menschen gemeinsame Sätze sind; sie selber sind unbeweisbar, da sie grundlegende sind; wir können sie daher auch nicht etwa construiren, sondern finden sie als thatsächliche in der Erfahrung vor. Reid meint, es gebe zwölf, dem Menschen unmittelbar gewisse grundlegende Sätze von Erfahrungsthatsachen; zu ihnen gehöre: „Das denkende Ich existirt als denkendes Wesen", ferner „Jede Wahrnehmung ist das sichere Zeichen, dass Wirkliches ausser uns existirt", „Das Wirkliche ausser uns ist so, wie wir es wahrnehmen" und „Der Gang der Natur ist ein gleichförmiger und unveränderlicher, es besteht ein Causalzusammenhang im Wirklichen". Reid kennt aber auch grundlegende Sätze des gemeinen Menschenverstandes in Ansehung der demonstrativen Wahrheiten; zu solchen Sätzen gehören die logischen und mathematischen Axiome und „Gesetze", wie: „Alles, was entsteht, hat eine Ursache". Endlich findet Reid für die Lebensführung derartige schlechtweg sichere Grundsätze, z. B. „Der Mensch ist nur verantwortlich für das, was in seiner Macht steht" und „Jeder muss den Anderen so behandeln, wie er selber behandelt sein will".

Diese „Common sense-Philosophie" mochte zwar der, vor den Berkeley'schen und Hume'schen Behauptungen kopfscheu ge-

wordenen englischen Gesellschaft als erste Zuflucht dienen, aber eine wissenschaftliche Ueberwindung dieser Behauptungen bot sie nicht dar. Indessen durfte die schottische Schule das Lob für sich in Anspruch nehmen, dass sie die Erkenntniss des Seelenlebens rein auf Grund der, aus „innerer“ Wahrnehmung und „innerer“ Beobachtung sich zusammensetzenden „inneren“ Erfahrung in Angriff nahm, und dass sie von einer solchen, rein auf sich selbst gestellten empirischen Psychologie in Ansehung der Seele eben so grosse Erfolge erwartete, wie die, rein auf äussere Wahrnehmung und Beobachtung gegründete Naturwissenschaft in Ansehung der Dingwelt schon aufzuweisen hatte. Die Reinheit der empirischen Psychologie haben Reid und seine Anhänger besonders gegen die Versuche, das Seelenleben auf physiologische Begründung zu stellen, vertheidigt und alle physiologischen Erklärungen von dem immateriellen Seelenwesen abzuwehren gesucht; desshalb wurde die schottische Schule zugleich auch eine Zuflucht gegen den, zu jener Zeit in England (s. Joseph Priestley S. 191) und besonders in Frankreich aufkommenden Materialismus, wofür sie aber auch besonders von den Materialisten Angriffe zu erdulden hatte.

m. Die Philosophen der französischen Aufklärung.

Bedeutende Geister der französischen Aufklärung im 18. Jahrhundert, welche auf die europäische Gesellschaft ihres Zeitalters von weitreichender Bedeutung waren, wie Voltaire (1694—1778), Rousseau (1712—1778) und Diderot (1713—1784), verdanken ihre philosophische Ausbildung vor allem den englischen Philosophen und insbesondere Locke, dessen Gedanken sie auch in Frankreich einführten und verbreiteten. Von philosophischer Bedeutung aber sind unter den zahlreichen Aufklärern Frankreichs nur wenige, und auch diese nicht so sehr wegen der Gewichtigkeit ihrer Aufstellungen, als vielmehr wegen der wohlmeinenden Gefälligkeit, mit der die gebildete Gesellschaft ihnen zuhörte. Als Philosophen dieser Aufklärung seien genannt auf dem Gebiete der psychologischen Erkenntnisstheorie Condillac (1715—1780) und der Genfer Bonnet (1720—1790), auf dem Gebiete der Metaphysik de Lamettrie (1709—1751) und Baron d'Holbach (1721—1789), und auf dem Gebiete der Ethik Helvetius (1715—1771).

Condillac (seine Hauptschrift ist „Traité des sensations") überbietet Locke's Satz, dass die Seele nichts in sich habe ausser den Ideen des äusseren und inneren Sinnes, durch den anderen, dass die Seele nur durch die Eindrücke der Aussenwelt, also nur durch den äusseren Sinn ihren Inhalt bekomme; den inneren Sinn und demnach die Lockesche „Reflexion" verwirft er. Die Sensation ist die einzige Quelle des Bewusstseinsinhaltes, sie giebt, was wir heutzutage „Sinnesempfindungen" nennen; was sonst noch im entwickelten Bewusstsein sich zeigt, Gedanken, Gefühle und Strebungen, dies alles ist nur umgebildete Sinnesempfindung (sensation transformée). Die Sinnesempfindungen bilden die Elemente, aus denen das gesammte Bewusstseinsleben hervorgeht. Condillac hat sich bemüht, diese sensualistische Theorie zu demonstriren, indem er die Fiction macht, eine Bildsäule werde nach und nach mit den fünf Sinnen und zunächst nur mit dem Geruchsinn ausgestattet; nun sucht er nachzuweisen, dass die hauptsächlichsten Stücke des Bewusstseinsinhaltes dem Individuum, wenn es auch nur Nase sei, zukommen können, und dass mit Hülfe der anderen Sinne dann nur eine weitere Ausarbeitung desselben Bewusstseinsinhaltes nöthig sei. Freilich das Bewusstsein von Gegenständen ausser uns macht eine Ausnahme; dieses soll uns nicht durch Geruch, Gesicht, Geschmack und Gehör, sondern nur durch den Tastsinn gegeben werden; ohne Begleitung des Tastsinnes würden die übrigen Sinne nur Zustände unseres Bewusstseins darbieten. Wenn Condillac das Bewusstseinsleben auf rein mechanischem Wege durch Umbildung der einfachen Elemente zu Complexen mannigfachster Art entstehen lässt, so folgt er hierin seinem Meister Locke, mit dem er auch darin übereinstimmt, dass er nur die primären Qualitäten den Dingen selber zukommen lässt, und ebenfalls darin, dass er, obwohl das Ich ihm die blosse Summe der jedesmal gegenwärtigen einfachen und umgebildeten Empfindungen ist, doch für die Mannigfaltigkeit der Empfindungen ein einfaches Substrat fordert, das eben nicht materiell sein könne, weil es schlechthin einfach, also untheilbar sein müsse.

Bonnet (seine hierher gehörende Hauptschrift ist „Essai analytique sur les facultés de l'âme) fasst, wie Condillac, die psychologische Erkenntnisstheorie sensualistisch und lässt auch

„les idées les plus spiritualisées“ aus dem nach ihm einzig Elementaren, den Sinnesempfindungen, (idées sensibles,) mechanisch entstehen. Wie Condillac, so legt er auf die mechanischen Ideenassociationen ein grosses Gewicht für die Erklärung unseres Bewusstseinslebens und hebt hierbei, wie Condillac, die hohe Bedeutung der Association von Idee und Zeichen, insbesondere Wörtern, für die Bewusstseinsentwicklung, vor allem für die Begriffsbildung hervor. Gründlicher aber, als Condillac, mit dem er sich in der Fiction einer Bildsäule, an der als sensualistischem Phantom auch er arbeitet, trifft, ist Bonnet in der Untersuchung des sensualistischen Problems, gründlicher vor Allem desshalb, weil er auf die physiologischen Voraussetzungen des Sensualismus mit Eifer eingeht. Die Affectionen werden nach Bonnet von den peripheren Sinnesorganen vermittelst der Nerven auf die Gehirnpartie übergeleitet, wo die Nervenfasern der verschiedenen Sinne nahe bei einander münden und mittelst Verbindungen auch ihre Bewegungen auf einander übertragen können. Hier ist der Sitz der Seele, hier wird sie durch die Gehirnbewegungen zu Empfindungen veranlasst, hier veranlasst sie ihrerseits Gehirnbewegungen, welche mittelst des verwickeltsten Mechanismus die „gewollten“ Leibesbewegungen bewirken. Bonnet hat schon die Frage, worauf es beruhe, dass eine wiederholte Empfindung nicht als neue empfunden werde, gestellt und folgerichtig die Antwort gegeben, dass dies aus einer beharrenden Veränderung des Nerven, welcher schon früher ganz gleich afficirt worden sei, sich erkläre, indem nunmehr eine ganz gleiche zweite Einwirkung auf diesen Nerven nicht mehr den ursprünglichen, ungebrauchten Nerven treffe, so dass auch nicht die Empfindung als „neue“ auftrete. Auf den gleichen Grund kommt er bei der Erklärung des Gedächtnisses, die noch heute nicht überholt ist, hinaus, nämlich auf beharrende Gehirn-Veränderung. Andererseits kennt aber Bonnet auch Thätigkeiten der Seele und ihren Einfluss auf die Entwickelung des Bewusstseinslebens, wenngleich er von der vollen Abhängigkeit der Seele vom Leibe nichts ablässt. Von der Seelenthätigkeit „Streben“ oder „Begehren“ rühmt er sich ein besonderes Stück zuerst genauer Untersuchung unterzogen zu haben, nämlich die Aufmerksamkeit; sie ist ihm eine Thätigkeit der Seele,

welche von innen heraus, unter unmittelbarer Einwirkung auf das Gehirn, die Sinnesnerven zum Einwirkenden hin in Bewegung setzt.

Die psychologischen Untersuchungen, zu welchen der erkenntnisstheoretische Standpunkt Locke's nothwendig anreizen musste, führten, was das Gebiet des äusseren Sinnes betraf, natürlicherweise zu Untersuchungen der Abhängigkeit der Seele vom Leibe, und diese wiederum brachten den Materialismus ohne Weiteres nahe. In der von Locke eingeleiteten, von David Hartley (1704—1757) besonders bearbeiteten Theorie der mechanischen Association der „Ideen" als dem Leitbegriffe der Psychologie lag der psychologische Materialismus offenbar vorgezeichnet, den wir von Joseph Priestley (1733—1804), dem berühmten Entdecker des Sauerstoffes, mit aller Entschiedenheit ausgesprochen finden. Das Seelenleben ist ihm nicht mehr bloss, wie Hartley noch lehrte, ebenso mechanisch, wie das Leibesleben, jedoch ein eigenartiges, für sich parallel mit diesem ablaufendes, vielmehr lässt die ihm feststehende Thatsache der völligen Abhängigkeit des gesammten Seelenlebens von den Gehirnbewegungen ihn annehmen, dass das Seelenleben selber nichts anderes als Gehirnvorgang sei. Die „Psychologie" soll ihm, im Gegensatz zu der schottischen Schule, ein Stück Physiologie sein, nämlich Physik des Gehirns und des Nervensystems. Dieser psychologische Materialismus erweitert sich aber bei Priestley, der ein überzeugter Anhänger des Deismus ist, keineswegs zum metaphysischen Materialismus, den Priestley vielmehr eifrig bekämpft.

Auf einem ähnlichen Wege nun ist Lamettrie zu seiner materialistischen Lehre (s. seine Schriften „histoire naturelle de l'âme" und „l'homme machine") gekommen, die sich ebenfalls in erster Linie um das Seelenleben und um dessen Abhängigkeit vom Leibe dreht. Lamettrie's Einfluss auf seine Zeit ist es zuzuschreiben, dass in heutiger Zeit, wenn von Materialismus geredet wird, zunächst nur an den psychologischen Materialismus gedacht wird, obwohl dieser „Materialismus" im Grunde gar kein Materialismus mehr ist, da von ihm die völlige Eigenart des „Seelischen", wenn es auch am Leibe auftreten soll, gegenüber

den Leibesvorgängen anerkannt wird. Der „Materialismus" Lamettrie's, war im Grunde nur ein Kampf gegen die Seele als besonderes Individuum; daher war Lamettrie's Bemühen auch in erster Linie darauf gerichtet, die völlige Abhängigkeit des Seelenlebens von Leibeszuständen und zwar nicht nur in Betreff der Sinnesempfindungen, sondern auch des Gedächtnisses oder Erinnerns, der Phantasiethätigkeit, der Gemüthsbewegungen, der Neigungen, der instinctiven Handlungen, des Verstandes und der Einsicht, der Gefühle und des Willens nachzuweisen. Ueberdies ist er mit Condillac überzeugt, dass aller Inhalt unseres Geistes seinen Ursprung in den Sinnesempfindungen habe, „keine Empfindungen — keine Ideen; je weniger Sinne, desto weniger Ideen". Da es ihm nun zweifellos ist, dass die Sinnesempfindungen aus der Materie allein fliessen, so folgt ihm daraus, dass die „Seele" ein leerer Name und höchstens dazu dienlich sei, das „denkende" Stück unseres Leibes zu bezeichnen. Diesen Materialismus sieht Lamettrie bestätigt durch den mechanischen Gang des Seelenlebens, wie ihn die Associationspsychologen lehren; ist die Ideenassociation, wie die Engländer wollen, eine bloss mechanische, so kann sie nur auf materialistische Weise begriffen werden. Demnach hält er es für richtig, wenn wir nicht nur das ganze Thierleben, wie ja schon Descartes wollte, sondern auch das ganze Menschenleben wahrhaft mechanisch d. h. materialistisch fassen, daher nicht nur das sogenannte Leibesleben, sondern auch das Seelenleben in allen seinen Stücken auf die Menschmaschine gründen („l'homme machine"). Den folgerichtigen Schritt von diesem psychologischen zum metaphysischen Materialismus, der nur Körperindividuen als Wirkliches anerkennt, thut Lamettrie noch nicht, da er die Frage, ob ein Geistindividuum „Gott" existire, nicht rundweg verneinen will.

Diesen Schritt vollzog erst der Verfasser der „Bibel des Materialismus" („Système de la nature" 1770), der in Paris lebende Deutsche Baron von Holbach. Sein metaphysischer Materialismus, der den psychologischen in sich schliesst, ist das metaphysische Gegenstück des erkenntnisstheoretischen Sensualismus Condillac's; das „System der Natur" kennt als das Wirkliche nur Sinnliches und bekämpft den Glauben an das Uebersinnliche, insbesondere den Glauben an Gott.

Ein ethisches Gegenstück endlich zum Condillac'schen erkenntnisstheoretischen Sensualismus ist die Anschauung des Helvetius (s. seine Schrift „de l'esprit" 1758), welcher im Besonderen unter dem Einflusse der Schriften des naturalisirten Engländers Mandeville („The fable of the bees or private vices made public benefits" 1723) stand. Letzterer hatte zu zeigen gesucht, dass nicht, wie die gleichzeitigen englischen Moralisten, z. B. Shaftesbury, behaupten, der Mensch von Natur „gut", d. i. „uneigennützig" und „gesellig", sondern dass er vielmehr eigennützig sei und von Selbstaufopferung nichts wisse. Ferner hatte er nachzuweisen gesucht, dass das Wohl des Staates und der Culturfortschritt der Gesellschaft nicht etwa von der Sittlichkeit d. i. dem uneigennützigen Handeln getragen werde; die Cultur und das Staatswohl werden im Gegentheil vernichtet, wenn die Menschen schlechtweg sittlich d. h. uneigennützig handelten; das sogenannte Laster, die Eigennützigkeit sei gerade Grundlage und nothwendige Bedingung des Staatswohles und des Culturfortschrittes. Angeregt durch diese in der „Bienenfabel" entwickelten Gedanken lehrte Helvetius, dass der Mensch, der nach Glückseligkeit, und das heisst ihm, nach sinnlicher Lust strebt, eben eigennützig strebe. Da nun alle Menschen als Ziel ihres Strebens die Glückseligkeit hinstellen und dieses auch das in der menschlichen Natur allein begründete Strebeziel sei, so könne es für den Menschen gar kein anderes als das eigennützige Streben geben, wie auch ein Jeder zugestehen werde; der Egoismus sei ja le secret de tout le monde; was wir auch immer thun, sogar das Lernen, thun wir aus Eigennützigkeit. Hat man sich die Natur des Menschen so klar gemacht, so wird auch die Erziehung, welche uns zu Handlungen, die das Wohl und den Nutzen Anderer oder des gemeinen Ganzen fördern, veranlassen will, nur dann etwas Ehrliches erreichen, wenn sie dem Zöglinge zeigt, dass er, indem er für Andere wirkt, seinen eigenen Vortheil schaffe (l'intérêt bien entendu).

n. Leibnitz.

Während in England durch Locke in der Philosophie die empirische Richtung aufkam, welche dann in der Folgezeit die gebildeten Kreise sowohl Englands als auch Frankreichs beherrschte, sehen wir die, von Descartes und Spinoza ein-

geschlagene speculative Richtung von dem Deutschen Leibnitz mit einem gewissen Zugeständnisse an die empirische Richtung beibehalten.

Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646—1716) ist der erste deutsche Philosoph der neuen Zeit, jedoch hat er, da zu jener Zeit die deutsche Sprache noch kein Bürgerrecht in der Republik der Wissenschaft gewonnen hatte, seine philosophischen Gedanken in fremden Sprachen, grösstentheils in französischer Sprache niedergeschrieben. Von seinen philosophischen Schriften sind ausser zahlreichen Abhandlungen in den Zeitschriften „Acta eruditorum Lipsiensium" und „Journal des savants" zu nennen: 1. die beiden zu seinen Lebzeiten veröffentlichten, „de principio individui" (1663) und „Essai de Theodicée" (1710), 2. die nach seinem Tode herausgegebenen „Principes de la nature et de la grâce fondés en raison" (1718), „Monadologie" (1720) und „Nouveaux essais sur l'entendement humain".

1. Die Lehre vom Sein.

Aus der umfassenden Kenntniss, die Leibnitz von der Scholastik und der neuen Philosophie besass, sind für seine Metaphysik von besonderer Bedeutung der scholastische Nominalismus, die mystische Weltanschauung des Giordano Bruno und die speculative Philosophie des Descartes und Spinoza gewesen. Die Schwierigkeit, den Substanzbegriff der beiden letzten Philosophen seinem, unendliche Vielheit des Substantiellen fordernden, nominalistischen Standpunkte anzupassen, mochte ihm von der pantheistischen Monadenlehre Bruno's theilweise, wenn auch noch nicht in befriedigender Weise, gelöst zu sein scheinen. Den pantheistischen Standpunkt dieses Mystikers konnte er als Nominalist freilich nicht einnehmen, aber der Gedanke Bruno's, dass die vielen endlichen Individuen, welche Leibnitz im Universum annehmen musste, ja eine besondere Darstellung des Universums selber seien, und der andere, dass jedes Individuum das Wesen des Ganzen, welches in der Selbstthätigkeit und Selbstentwickelung bestehe, zum Ausdruck bringe, also selber wieder ein thätiges, sich entwickelndes Ganze sei, — diese beiden Gedanken mochten ihm vor Allem dienlich sein, jene Schwierigkeit ganz zu überwinden. Die Ansicht des Descartes und vor Allem des Spinoza, dass nur

dasjenige, was Alles in sich fasst, Substanz sein könne, an der auch Leibnitz festhielt, liess sich mit der Annahme einer unendlichen Vielheit von Substanzen vereinigen, wenn jedes einzelne von den unendlich vielen Individuen des Universums, wie Bruno lehrte, als eine, das Universum darstellende, also Alles in sich enthaltende Monade begriffen wurde. Sollte aber jedes Substanzindividuum Alles in sich enthalten, so konnte der Substanzbegriff selbstverständlich nicht Ausdehnung oder Raum als seine Bestimmtheit haben; giebt es nämlich viele Raumindividuen, so kann von diesen, weil sie einander räumlich ausschliessen, ein jegliches nicht Alles in sich fassen.

Da nun für Leibnitz unendliche Vielheit substantieller Individuen, deren jegliches Alles, das Universum, in sich fasst, unbezweifelt feststeht, so müssen die einzelnen Substanzen raum- oder ausdehnungslos sein, und da die unendliche Vielheit dieser Substanzen das Sein ausmacht, so kann der Raum nicht zum Sein gehören. Das substantielle Individuum oder die Monade ist unkörperlich; da sie aber ein selbstthätiges Wesen, wie schon Bruno meinte, ist, so hat sie den Grund ihrer Thätigkeit in sich, d. h. sie ist Kraft, ist ausdehnungsloses, „punktuelles“ Kraftwesen oder Kraftpunkt und unterscheidet sich so von den „starren“ Atomen der Materialisten. Will man aber begreifen, dass jedes dieser unendlich vielen Kraftwesen in seiner steten Thätigkeit das Universum, dessen Stück es doch nur ist, dennoch ganz in sich hat oder darstellt, so ist die Thätigkeit nur zu fassen als ein Vorstellen (représenter) und mithin das einzelne Substanzindividuum als ein Bewusstseinsindividuum. Letzteres Wort gebraucht freilich Leibnitz selber nicht zur Bezeichnung der Monaden oder Substanzen, aber dass er es meint, geht daraus hervor: 1. dass ihm, nachdem er den Raum und damit das räumliche Individuum (Körper, Ding) aus dem Seienden gestrichen hatte, garnichts anderes mehr, als das, was wir heute Bewusstseinsindividuum nennen, zur Verfügung stand, um dem „Seienden“ als individuellen Substanzen einen positiven Inhalt zu geben, und 2. dass, da ihm die höchste Monade, welche er ausdrücklich einen „Geist“ (actus purus) nennt, mit allen übrigen, selbst den niedrigsten Monaden wesensgleich, und nur dem Grade nach von ihnen unterschieden ist, die Monaden allesammt Geist oder Bewusstsein

sein müssen. Der Gradunterschied der Monaden ist nichts anderes, als der Klarheitsunterschied des Bewusstseins, wie er ja nach Leibnitz auch an den verschiedenen Vorstellungen, welche die Monade „menschliche Seele“ hat, zu Tage tritt. Die Verschiedenheit der Monaden liegt in der verschiedenen Art, wie sie „Darstellungen“ des Universums sind, d. h. wie sie das Universum „vorstellen“, und die Verschiedenheit innerhalb der einzelnen Monade liegt ganz ebenso in der verschiedenen Klarheit, wie sie in verschiedenen Augenblicken das Universum und in demselben Augenblicke das Viele des Universums vorstellt. Leibnitz kennt drei verschiedene Arten dieses Vorstellens, indem er Monaden, die nur dunkle Vorstellungen haben, von Monaden, die dunkle und klare haben, und diese wieder von solchen, die dunkle, und klare und deutliche Vorstellungen haben, unterscheidet (s. S. 200 f.); die ersten nennt er blosse oder schlafende Monaden, die zweiten Seelen, die dritten Geister.

Da die Monade Jegliches, was zum Universum oder Seienden gehört, kraft der in ihrem Wesen begründeten steten Thätigkeit (Vorstellen) in jedem ihrer Augenblicke hat, und da ferner ein jegliches der Individuen, die das Seiende ausmachen, nichts anderes als Bewusstsein, d. h. vorstellendes Wesen ist, so muss alles Seiende Vorgestelltes sein und auch alles Vorgestellte Seiendes sein; denn die vorstellende Monade ist und bietet nichts anderes als eine selbstthätige Darstellung des Seienden. Daraus folgt, dass Alles, was vorstellbar oder, wie wir es ebenfalls auszudrücken pflegen, denkbar ist, sein muss; jedes Individuum, das vorstellbar oder denkbar ist, also jede denkbare Monade ist auch; dieses ihr Sein hat sie durch sich selbst, sie erfüllt also, was Descartes und Spinoza von der Substanz fordern, sie ist durch sich selbst und kann für sich allein vorgestellt werden. Trotz dieser Identität von Denkbarkeit und Sein hält Leibnitz doch den Unterschied von Denkbarkeit und Wirklichkeit aufrecht und weiss demnach von „Vorgestelltem“ und von „Wirklichem“ als von Verschiedenem zu reden; und die Verschiedenheit ist für Leibnitz darin begründet, dass jenes ein Sein bloss in dem Vorstellenden, dieses aber auch ein Sein ausser dem Vorstellenden habe; aber in Ansehung ihres Seins stehen ihm beide völlig gleich, und als

Seiendes sind beide in gleicher Weise Inhalt der vorstellenden Monade, also Vorgestelltes. Der Unterschied beider ist darin gelegen, dass das „bloss Vorgestelltes" Genannte als Seiendes bloss für sich vorstellbar und nicht mit Anderem zusammen vorstellbar ist, während das „Wirkliches" Genannte mit Anderem zusammen vorstellbar ist, mit anderen Worten, dass Jenes als Seiendes ohne Zusammenhang mit Anderem, dieses als ebensolches Seiendes im Zusammenhang mit Anderem besteht. Jenes zusammenhangslose Seiende nennt Leibnitz das „Mögliche" (possible), das im Zusammenhang mit anderem Seienden Bestehende das Wirkliche (compossible). Das Wirkliche ist auch ein „Mögliches" d. i. für sich Vorstellbares, aber es zeichnet sich vor dem Seienden, welches bloss Mögliches ist, dadurch aus, dass es noch dazu in Zusammenhang mit anderem Seienden besteht, d. i. Wirklichkeit oder Existenz hat; daher nennt Leibnitz Wirklichkeit oder Existenz das complementum possibilitatis. Der Zusammenhang von „Möglichem" oder Seiendem überhaupt d. i. von Monaden ist aber kein ursprünglicher, sondern ist erst geschaffen worden von der höchsten Monade, von Gott; das complementum possibilitatis, die „Existenz" oder der Zusammenhang der Monaden ist ein Werk Gottes; ursprünglich ist nur das Seiende schlechtweg d. i. das „Mögliche" da. Nur Gott allein, der als denkbares Individuum eine Substanz und Seiendes d. h. Mögliches ist, erscheint immerhin von dem Gegensatz von Möglichkeit und Wirklichkeit, wie ihn Leibnitz aufstellt, ausgeschlossen; er als Seiendes (Mögliches, Denkbares) braucht nicht erst ein complementum possibilitatis, um Wirkliches zu sein; seine „Existenz" ist nicht erst durch einen, mit anderen Monaden hergestellten Zusammenhang zu schaffen, sondern ist schon in seinem „Sein" als „Mögliches" gelegen; daher stellt Leibnitz auch den ontologischen Beweis der Gottesexistenz so her, dass er aus der Gottesmöglichkeit die Gotteswirklichkeit unmittelbar folgert. Dieser Gottesgedanke lässt sich freilich nicht mit Leibnitz' allgemeiner Fassung der Möglichkeit (possible) und Wirklichkeit (compossible) vereinigen; er scheint vielmehr eine Nachwirkung des spinozistischen Gottesbegriffs „eine alles Seiende in sich schliessende Substanz" zu sein, demzufolge freilich ein Sein, aber nicht auch ein Zusammenhang mit Anderem von der göttlichen Substanz

ausgesagt werden kann. Der Gegensatz von Seiendem („Möglichem") und Wirklichem besteht aber dann gar nicht für Gott, und nun kann Leibnitz daran anknüpfen und sagen: Gott ist denkbar und diese seine Denkbarkeit schliesst sein Sein unmittelbar in sich. Während der ontologische Beweis hier thatsächlich auf fremden Wegen geht, sind die übrigen aufgestellten Beweise in der That als Beweise der Gottesexistenz (Existenz = im Zusammenhang mit Anderem sein) zu verstehen: 1. der kosmologische Beweis bringt die existirenden d. i. in Zusammenhang mit einander stehenden Monaden in ursächlichen Zusammenhang mit Gott, der jenen Zusammenhang geschaffen hat, daher aber auch mit den so existirenden Monaden im Zusammenhang steht, also selber Existenz hat; 2. der teleologische Beweis bringt den zweckmässigen Zusammenhang der Monadenwirklichkeit in ursächlichen Zusammenhang mit Gott, der diese Zweckmässigkeit als der, die „Existenz" der Monaden schaffende Gott zugleich mitgesetzt und sich selbst ihr als Endzweck gesetzt hat, daher aber auch selber mit dieser Monadenwirklichkeit in Zusammenhang steht, also Existenz hat.

Indem wir uns nun wieder des, im „Seienden" aufgestellten Unterschiedes von Möglichem und Wirklichem erinnern, verstehen wir das scheinbar Widerspruchsvolle, dass Leibnitz einerseits die Monaden ewige Wesen nennt und sie doch (die göttliche Monade freilich ausgenommen) entstehen und vergehen lässt. Als für sich Denkbares und Seiendes d. i. als „Mögliches" sind die Monaden ewige Substanzen, dieses ihr Sein hängt nicht von der höchsten Monade und ihrem Wirken ab; indess als in Zusammenhang stehendes Seiendes d. i. als Wirkliches sind sie von dem Schaffen Gottes abhängig, daher sie als Wirkliches Entstehen erfahren müssen und Vergehen erfahren können, wie Gott will. Nennen wir „Welt" das Ganze der in Zusammenhang stehenden d. i. wirklichen Monaden, so ist zwar die Existenz und die Harmonie der Welt das Werk Gottes (s. kosmologischen und teleologischen Gottesbeweis), aber die Verschiedenheit der Monaden und das Sein überhaupt dieser verschiedenen Monaden ist nicht in Gott, sondern in ihnen selber begründet. Nicht Gott ist es, der jede Monade etwa geschaffen und ihr Wesen bestimmt hätte; ihr Wesen hat jede Monade, die

ja an sich ewig ist, durch sich selber; dieses Wesen besteht, wie schon bemerkt wurde, in der Selbstthätigkeit, nämlich dem Vorstellen der, aus den Monaden bestehenden Welt. Ist aber das Wesen der Monaden verschieden, so muss diese Verschiedenheit in der besonderen Art, wie die einzelne Monade die Welt vorstellt, ihren Ausdruck finden, mithin in der besonderen Art ihrer, in solcher Vorstellungsthätigkeit sich auswirkenden Kraft. Sind die Kraftwesen (Monaden) verschieden, so kann die Verschiedenheit nur in dem verschiedenen Grade der Kraft, das Universum vorzustellen, mit anderen Worten, nur in der geringeren und grösseren Klarheit der Universumsvorstellung bestehen. Das höchste Kraftwesen „Gott" muss die vollkommenste d. i. die schlechthin deutliche Universumsvorstellung aufweisen, denn es ist das unbeschränkte, reine Kraftwesen (actus purus), die aristotelische „reine Form". Mehrere solche reine Kraftwesen kann es jedoch nicht geben, denn wären sie, so müssten sie, weil sie als Monaden ewige Wesen wären, zugleich sein; da aber der Raum nicht zum Seienden gehört, sie also nicht neben einander gedacht werden können, indessen als mehrere, aber ganz gleiche doch neben einander d. h. örtlich unterschieden gedacht werden müssten, wenn sie überhaupt unterschieden, also besondere sollten sein können, so sind sie eben als mehrere nicht denkbar, d. i. nicht „möglich" d. i. nicht seiend. Wie mit der höchsten Monade „Gott", so geht es aus demselben Grunde auch mit allen übrigen Monaden; auch unter ihnen kann es nicht zwei ganz gleiche geben, das lehrt eben, wie Leibnitz betont, das principium identitatis indiscernibilium. Dass sich die übrigen Monaden von der göttlichen Monade durch den Mangel an vollkommener Weltvorstellung unterscheiden, liegt in ihrem eigenen mangelhaften Wesen begründet; die ihnen anhaftende Mangelhaftigkeit nennt Leibnitz, in Anlehnung an Aristoteles, „materia prima", sie ist dasjenige, was die volle Thätigkeit hindert, d. i. das „Princip des Leidens", dem diese Monaden unterworfen sind.

Da nun, von Gott an herunter gezählt, unendlich viele verschiedene Monaden denkbar sind, also zum Seienden gehören, so muss die Seinsreihe der Monaden eine ununterbrochene sein; die „lex continui" besteht für das Seiende überhaupt, sie besteht aber ebenso für die Welt der „wirklichen" Monaden, denn

hier ist sie ein nothwendiges Moment für den Zusammenhang der Monaden, welcher die Monaden erst zu wirklichen macht. Aber es kann auch keinen Sprung, keine, auch noch so kleine Lücke in der Seinsreihe der Monaden überhaupt geben, weil zu jeder Lücke, die zwischen zwei Graden von Vorstellungsklarheit etwa behauptet würde, der fehlende Grad doch mitgedacht wird, d. h. die angeblich fehlende Monade vorgestellt wird und mithin thatsächlich ist und nicht fehlt. Bis ins unendlich Kleine verlieren sich die verschiedenen Grade der Weltvorstellung (Leibnitz verwendet hier den Begriff des Unendlichen, welchen er in der von ihm zugleich mit Newton erfundenen Infinitesimalrechnung auf mathematischem Gebiete verwerthet hat), und bis ins unendlich Grosse dehnt sich die Reihe der Monaden nach der lex continui.

Jede Monade hat als Kraftwesen Streben und als thätiges Wesen Vorstellen aufzuweisen; Vorstellen und Streben (perception et appétit) bezeichnen das Wesen der Monade. Das Streben der Monade, hat nur ein Ziel, nämlich zu immer vollkommener Weltvorstellung zu gelangen d. i. sich als weltvorstellende Substanz zu entwickeln (l'appétit est la tendance d'une perception à une autre). Je mangelhafter die Kraft einer Monade ist, um so geringer ist das Ergebniss des Strebens, um so geringer also die Selbstentwickelung der Monade. Die unterste Monade zeigt eine Bestrebung und eine Entwicklung, die sich unendlich der Null nähert, ja sogar eine grosse Gruppe von Monaden hat eine Entwicklung aufzuweisen, die eine äusserst geringe ist, das ist die Gruppe der nackten oder schlafenden Monaden, die in einem ewigen, unserem Schlafzustande ähnlichen Zustande sich befinden, diese haben nur dunkle Vorstellungen (petites perceptions). Eine andere Gruppe von Monaden bilden vollkommenere Kraftwesen, sie kommen von dunklen zu klaren Vorstellungen, d. h. für sie verschwimmt nicht Alles, was die Welt Verschiedenes bietet, in eine dunkle Vorstellungsmasse, sondern die einzelnen Vorstellungen oder Vorstellungsgruppen heben sich schon als besondere von einander ab; diese Monaden nennt Leibnitz Seelen, wie z. B. die Thierseelen. Sie haben zwar auch neben klaren noch dunkle Vorstellungen, und in ihnen wandeln sich, wenn die Kraft nicht mehr ausreicht oder anderweitig

in Anspruch genommen ist, klare Vorstellungen auch wieder in dunkle; was sie aber kennzeichnet, ist, dass das Streben nach Klarheit doch nicht, wie bei jener ersten Gruppe, ein erfolgloses bleibt, sondern theilweisen Erfolg aufzuweisen hat. Die dritte Gruppe von Monaden sind diejenigen, welche von dunklem nicht nur zu klarem, sondern auch zu deutlichem Bewusstsein kommen, d. h. welche auch in der klaren Vorstellung noch wieder die einzelnen Stücke oder Momente, die sie enthält, unterscheiden, d. i. wie Leibnitz sagt, von der perception zur apperception kommen, und zugleich sich als die Vorstellenden selber von diesen ihren Vorstellungen unterscheiden, also zum Selbstbewusstsein sich entwickeln: diese Gruppe bilden die Geister. Freilich reicht auch bei ihnen, mögen es nun Menschengeister oder die, über diesen noch stehenden anderen Geister sein, welche zwischen Menschengeist und Gottesgeist die grosse Lücke der Seinsreihe in unendlicher Annäherung an Gottes Geist ausfüllen müssen, die Kraft nicht aus, um nur klare und deutliche oder auch nur theils klare und deutliche, theils bloss klare Vorstellungen zu haben. Auch bei ihnen verwandeln sich klare und deutliche wieder in dunkle Vorstellungen; was sie aber vor allem kennzeichnet als besondere Gruppe, ist, dass sie zum Selbstbewusstsein kommen und Apperception haben. Nur klare und deutliche Vorstellungen zu haben, ist Gottes Sache allein; er allein ist vollkommene Thätigkeit d. i. Vorstellen, und sein Streben hat immer vollen Erfolg; an ihm haftet nichts von materia prima, er kennt kein „Leiden". Ist die Monade überhaupt ein lebendiger Spiegel des Alls, so ist Gott der vollkommene, alle übrigen Monaden aber je nach ihrer, durch die materia prima beschränkten Kraft mehr oder weniger nur annähernd vollkommene Spiegel.

Das Vorstellen der Welt d. i. der auf den Zusammenhang von Monaden gegründeten Wirklichkeit ist zwar, soweit es die einzelnen Monaden für sich als Seiendes angeht, eine in dem Wesen jeder Monade selbst begründete und aus selbsteigener Kraft hervorgehende Thätigkeit, die nicht irgendwie durch Einwirken anderer Monaden etwa von Fall zu Fall hervorgerufen wird, denn die Monade ist „fensterlos" d. h. keiner Einwirkung fähig. Aber dass die Monaden, welche als „wirkliche" in bestimmtem Zusammenhange stehen, auch in diesem Wirklichkeitszusammen-

hange vorgestellt werden, hat seinen Grund in einem schöpferischen Acte Gottes, der alle Monaden, welche zu dieser Wirklichkeit gehören, daher auch jede, diese Wirklichkeit vorstellende Monade, welche sich ihres Zusammenhanges mit den übrigen demnach bewusst ist, betrifft. Der vollkommen klar und deutlich vorstellende Gott hat nämlich aus den Monaden, welche das Seiende schlechtweg, d. i. das „Mögliche" ausmachen, diejenigen ausgewählt, welche am besten einen Zusammenhang, d. i. eine, die Vielheit von Monaden zusammenfassende Einheit, als das vollkommenste von allen denkbaren Ganzen bilden konnten, wesshalb auch diese Welt die beste von allen möglichen d. h. im Leibnitzschen Sinne eine schlechthin gute und zweckmässige (Optimismus) ist. Indem Gott in seiner Weisheit diese Monadenwirklichkeit schuf, hat er nun zugleich, weil sonst der äusseren Harmonie der Welt nicht die innere Harmonie der, das All vorstellenden einzelnen Monade entsprechen würde, jede Monade derartig schöpferisch bedacht, dass sie aus eigener Kraft und in reiner Selbstthätigkeit den Zusammenhang der die Welt bildenden Monaden auch so vorstelle, wie er ihn geschaffen hat, also dass die Weltvorstellung der strebend thätigen Monade, in Folge dieses schöpferischen Actes Gottes in der einzelnen Monade der Welt, mit der Weltwirklichkeit „harmonirt". Diese von Gott im Voraus eingerichtete Uebereinstimmung des Weltvorstellens der Monade mit der Weltwirklichkeit nannte Leibnitz die im Voraus eingerichtete Harmonie (harmonia praestabilita) zwischen der weltvorstellenden Monade und der Weltwirklichkeit. Er suchte mit dieser Aufstellung die seit Cartesius brennende Frage, wie die „augenscheinliche" Uebereinstimmung einerseits der Wahrnehmung mit dem wahrgenommenen Dinge und andererseits des Willensinhaltes mit dem in der Wirklichkeit auftretenden „Gewollten" zu erklären sei, neu zu lösen. Als mögliche Lösungen findet er zunächst drei, die er an dem Beispiel zweier gleichzeigender Uhren erläutert: 1. die beiden können gleich zeigen, wenn nur eine wirklich „geht", die andere aber, weil ihr Perpendikel mittelst eines Stabes mit dem der „gehenden" Uhr verbunden ist, gezwungen wird, am Zifferblatt dieselbe Bewegung und Stellung anzuzeigen, wie das Zifferblatt der gehenden Uhr (so die Lösung Descartes durch die Annahme des influxus physicus von Leib auf Seele und umgekehrt);

2. beide Uhren können gleich zeigen, wenn der Besitzer derselben in jedem einzelnen Falle, wo eine Uhr um etwas vorrückt, den Zeiger der anderen auf die gleiche Stelle vorschiebt (so die Lösung des Occasionalismus durch die Annahme, dass Gott Dingwahrnehmung in der Seele herstellt, wenn das Ding auftritt, und Bewegung des Leibes herstellt, wenn die Seele die Bewegung „will"); 3. die beiden Uhren können gleichzeigen, wenn sie im Voraus so völlig gleich von dem Uhrmacher eingerichtet sind, dass sie aus eigener Kraft gleichgehen müssen (so die Leibnitz'sche Lösung durch die prästabilirte Harmonie, eine Lösung, die man die aus dem Pantheistischen ins Theistische übertragene Lösung des Spinoza nennen darf.)

Die prästabilirte Harmonie findet Leibnitz vor Allem deutlich in dem Zusammen von Leib und Seele, welches als Einheit „Organismus" heisst. Freilich nur eine irrthümliche Auffassung, die den Raum zum Seienden rechnet, fasst den Leib der Organismen als Körper, in Wahrheit ist er ein unräumlicher Complex von raumlosen Monaden, der nur in dem verworrenen (confus) Vorstellen als räumlicher Complex oder Körper erscheint. Raum und Ausdehnung sind blosse entia mentalia, die durch verworrenes Vorstellen gegeben sind, und die Körper sind entia semimentalia d. h. sie sind zwar phaenomena, wie Raum und Ausdehnung überhaupt, aber da jede Körpervorstellung thatsächlich einem wirklichen Complex von Monaden (wenn auch in unklarer Weise) entspricht, so sind sie doch phaenomena bene fundata. Die Meinung, dass Leibnitz auch die Zeit als phaenomenon aufgefasst habe, kann nur in dem Sinne richtig sein, dass ihm die Zeitanschauung, d. i. die Vorstellung der Zeit als einer Grösse oder eines Zeitraumes, in der That eine irrige, aber doch auch ein phaenomenon bene fundatum zu sein scheint. Indessen, während er die Coexistenz von „unräumlichen" Monaden denken kann, ohne den Raum zu Grunde zu legen, also vom Raum bei der Coexistenz abstrahiren kann, ist ihm die Succession der Monaden in der Wirklichkeit nicht denkbar ohne „Zeit"; fasst man also „Zeit" als Vorstellung der Aufeinanderfolge von Monaden, so hat in diesem Sinne Leibnitz ebenso wenig, wie Spinoza, in der Weltwirklichkeit die Zeit geleugnet; der Begriff der Entwickelung, welchen er in aristotelischem Sinne der Monade zu-

spricht, ist der beste Beweis für die Wirklichkeit der Zeit in Leibnitz' Lehre.

Mit dem Monadencomplex „Leib“ steht, ebenfalls durch Gottes schöpferische Thätigkeit, immer eine Seelenmonade in engem Zusammenhange und bildet als Centralmonade dann mit dem „Leibe“ den einheitlichen Zusammenhang des Organismus; die Seele heisst in diesem Zusammenhange die beherrschende Monade des Organismus, der „Leib“ aber materia secunda. Dabei wird es Leibnitz allerdings schwer, den Gedanken eines influxus physicus zwischen Seele und Leib fernzuhalten; aber sein Bemühen geht doch dahin, Leiden d. i. das dunkle und verworrene Vorstellen der Seele keineswegs durch den Leib (materia) bewirkt sein, sondern in der Seele aus ihrem eigenen Wesen entstehen zu lassen. Das „Beherrschen“ der Seele und das „Beherrschtsein“ des Leibes soll also für Leibnitz doch nichts anderes sagen, als dass in dem einheitlichen Organismus die Seele sich zur Klarheit und Deutlichkeit durchzuringen strebt und theilweise auch durchringt, der „Leib“ aber in seinen einzelnen Monaden im dunklen Vorstellen gefangen bleibt.

Unter all den einheitlichen Monadencomplexen, welche wir als Organismen kennen, steht am höchsten der Mensch, sowohl weil seine Seele über alle anderen, die Pflanzen- und Thierseelen, an Kraft und vorstellender Thätigkeit hervorragt, wesshalb sie auch den besonderen Namen „Geist“ erhält, als auch, weil sein Monadencomplex „Leib“ einen viel feiner gegliederten Zusammenhang darstellt.

2. Die Lehre vom Erkennen.

Die menschliche Seele ist Geist d. h. sie besitzt Vernunft, womit Leibnitz die Kraft, zum Selbstbewusstsein oder zur „Reflexion“ zu kommen, bezeichnet; kraft dieses Vermögens kann der Mensch zu deutlichen Vorstellungen gelangen, d. h. zu vollkommener Selbstdarstellung des Seienden sich entwickeln und damit Erkenntniss haben. Wahre Erkenntniss nun wird nur da sein, wo das Allgemeine oder die ewigen Wahrheiten gewonnen sind. Zur „erkennenden“ aber entwickelt sich die Menschenseele erst allmählig; ihre Anfangsstufe ist die, welche die Thierseelen überhaupt nur einnehmen, die der Einzelwahr-



nehmungen und ihrer gedächtnissmässigen Verknüpfung. So sind die Sinnwahrnehmungen und ihre Erinnerungen das Ursprüngliche menschlicher Vorstellungsthätigkeit, und in diesem Punkte haben die Scholastiker und Locke, welche sagten: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, Recht. Aber die Empiristen haben doch Unrecht in drei Punkten: 1. dass sie meinen, aus bloss mechanischer Verknüpfung und Zerlegung einzelner Sinnwahrnehmungen entstehe die Vorstellung des Allgemeinen, 2. dass sie meinen, die „Sinnwahrnehmungen“ werden der Seele durch Eindrücke von Aussen gegeben und 3. dass sie meinen, weil die angeblich von Aussen stammenden Sinnwahrnehmungen die Elemente für Alles, was sonst noch als Bewusstseinsinhalt der Seele auftritt, ausmachen sollen, so gebe es nichts der Seele Angeborenes. Der Sinn des „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ ist zu beschränken. Auf Grund der Sinnwahrnehmungen entwickelt sich freilich die Seele und Alles, was an Vorstellungen in ihr sich findet, das ist das Wahre jenes Satzes; aber die Sinnwahrnehmungen kommen nicht von Aussen in die Seele hinein, sondern entwickeln sich kraft der vorstellenden Thätigkeit der Seele rein aus ihr und durch sie, sind also der Seele Angeborenes, das nur durch die Seelenkraft selbst aus der Anlage sich entwickelt. Wenn ferner auch alle sonstigen Vorstellungen auf Grund der Sinnwahrnehmungen in der Seele sich entwickeln, so stammen sie doch nicht alle aus diesen als deren Zusammensetzungen oder Bestandtheile, sondern alles Allgemeine, was man gemeinhin dem Denken beilegt, hat seinen Ursprung im Verstand (intellectus), welcher ja der menschlichen Seele ursprünglich eigen ist. Daher kann jener Satz auch nur mit der Einschränkung angenommen werden: nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu, nisi intellectus ipse. Der hier ausgesprochene Gegensatz von sensus und intellectus ist aber doch nur ein gradueller; Sinn und Verstand sind nicht zwei Quellen, welche von verschiedenen Gebieten Vorstellungen für die Seele beschaffen, sondern thatsächlich nur eine Quelle; als trübe fliessende heisst sie Sinn, als klar fliessende Verstand; der Boden aber, aus dem sie in beiden Fällen entspringt, ist eben die Seele. Alle Vorstellungen der Seele sind ihr daher angeboren. In dunklen und verworrenen Vorstellungen vom Seienden bewegt

sie sich zunächst, und erst später gewinnt sie auf Grund jener die klaren und deutlichen Vorstellungen vom Seienden. Wahrnehmen und Denken sind also nur dem Grade nach verschieden; in den Sinnwahrnehmungen des Besonderen, sagt Leibnitz, sind implicite die Denkvorstellungen des Allgemeinen schon enthalten, und durch das Denken sind sie dann explicite als besondere Vorstellungen da; ohne vorangegangenes Wahrnehmen (dunkle Vorstellungen) ist kein Denken (klare und deutliche Vorstellungen) möglich; das Wahrnehmen selber ist ein potentielles Denken der Seele, aber erst als wahrhaft denkende Seele hat der Mensch Erkenntniss des Seienden. Alles indess, was die Seele in ihrem Entwickelungsgange jemals an Vorstellungen, seien es dunkle und verworrene (Sinnwahrnehmungen), seien es klare und deutliche Vorstellungen, hat, das besitzt sie a priori in sich und entwickelt es aus sich selber.

Die Selbstentwicklung der Seele in der Denkthätigkeit geht nach zwei verschiedenen Grundsätzen vor sich, welchen, sei es dem einen, sei es dem anderen, alle Wahrheiten unterworfen sind; diese Grundsätze sind der des Nichtwiderspruchs und der des zureichenden Grundes (principium contradictionis und principium rationis sufficientis). Die Wahrheiten theilt Leibnitz in ewige oder geometrische oder logische Wahrheiten und in Thatsachenwahrheiten ein; die Einsicht in jene beruht auf dem Satze des Nichtwiderspruchs, die Einsicht in diese auf dem Satze des zureichenden Grundes. Die ewigen Wahrheiten lassen sich „geometrisch" aus ersten oder Grundwahrheiten ableiten, die Thatsachenwahrheiten dagegen nur mittelst der Erfahrung feststellen; jene sind daher nothwendige, diese dagegen zufällige Wahrheiten; jene allein liefern volle Erkenntniss des Seienden (hierin stimmt Leibnitz mit Descartes und Spinoza überein) und das Kennzeichen der Nothwendigkeit ist das logische der Unmöglichkeit des Gegentheils (Widerspruchs). Die Thatsachenwahrheiten dagegen bieten zwar den causalen Zusammenhang der Erfahrung, aber, meint Leibnitz, sie hindern nicht, das Gegentheil für möglich zu behaupten, und eben desshalb sind sie nicht nothwendige, sondern zufällige. Das Streben der erkennenden Seele geht immer dahin, die Thatsachenwahrheiten, welche nur die erste Entwickelungsstufe der Erkenntniss bilden, durch ewige oder Vernunft-

wahrheiten zu ersetzen; freilich erreicht dies der menschliche Geist niemals auch nur annähernd ganz, Gott allein ist dazu im Stande; als der vollkommene Geist erkennt Gott in vollkommenster Weise und erfasst alles Seiende in ewiger, nothwendiger Wahrheit. So lehrt also auch Leibnitz eine Grenze des menschlichen Erkennens, aber nicht eine, welche gewisses Seiendes überhaupt dem nach Wahrheit Strebenden verschliesst, sondern eine, die ihm die „volle“ Wahrheit vom Seienden zu gewinnen verwehrt.

3. Die Lehre vom Guten.

Die vorstellende Monade ist Kraftwesen, daher zeigt sie sowohl Vorstellen, als auch Streben, und wie die menschliche Seelenmonade drei verschiedene Arten des Vorstellens aufweist (dunkles, klares, und klares und deutliches), von denen immer das höhere nur eine höhere Entwickelungsstufe des niederen ist, so kennt sie auch drei verschiedene Arten des Strebens; diese gehen mit jenen des Vorstellens Hand in Hand, weil jede von dem entsprechenden Vorstellen bedingt wird und ihren Strebeinhalt von ihm hat. Die drei Arten des Strebens unserer Seele sind der Trieb (dunkles Streben), Instinct (klares Streben) und Wille (klares und deutliches Streben); Instinct ist nur eine höhere Entwickelungsstufe des Triebes, wie der Wille wiederum nur eine höhere des Instinctes. Wie wir von einer Freiheit des Triebes oder des Instinctes nicht reden werden, so können wir, weil Wille nur höher entwickelter Trieb und Instinct ist, auch nicht Freiheit des Willens behaupten; wie Trieb von dunklen, Instinct von klaren, so wird Wille stets von klaren und deutlichen Vorstellungen bestimmt (determinirt): Leibnitz ist also Determinist. Nennen wir in unseren Handlungen uns frei, so kann dies allerdings Sinn haben, wenn wir damit meinen, dass nicht der bestimmende Grund unseres Strebens ausser uns (wie Spinoza's Determinismus lehrte), sondern in uns gelegen ist; diese Freiheit ist in allen Fällen allen strebenden Monaden eigen, insofern ja jedes Streben derselben durch eigene Vorstellungen bestimmter Art bedingt und geleitet ist. Versteht man aber unter Freiheit des Willens das stets uneingeschränkte, d. i. nach Leibnitz'scher Auffassung das stets durch vollkommene, klare und deutliche, Vorstellungen bedingte Wollen, so ist diese

Freiheit nur Gott eigen. Dem Menschen ist nur eine Annäherung an diese Freiheit möglich; er ist nur relativ frei, und zwar ist sein Wille in diesem Sinne um so freier, je vernünftiger er ist, d. h. je mehr er von der Vernunft, der Quelle allgemeiner, klarer und deutlicher Vorstellungen, bestimmt (determinirt) wird. Von solchem vernünftigen Wollen unterscheidet sich das sinnliche Wollen des Menschen, das durch Einzelvorstellungen determinirt ist.

Das Ziel alles menschlichen Strebens ist die Befriedigung desselben, und Befriedigung ist gesteigerte, Nichtbefriedigung gehemmte Thätigkeit, weil die Seele Kraftwesen ist. In der Befriedigung aber ist die Lust, in der Nichtbefriedigung der Schmerz Inhalt der vorstellenden Seele, und daher ist der Trieb, der Instinct und der Wille, weil Befriedigung das Ziel ist, mit anderen Worten auf Lust gerichtet. Gutes ist für den Wollenden, was Lust, Uebles dagegen, was Schmerz schafft. Die Befriedigung des sinnlichen Wollens nun zeigt sich, weil es von Einzelvorstellungen geleitet ist, immer nur als eine augenblickliche, nicht bleibende Befriedigung; in ihr hat die Seele also nur vorübergehende Lust; das vernünftige Wollen aber, das sich mit der Entwickelung der Seele zu deutlich vorstellender Seele einstellt, strebt nach dauernder Lust, d. i. nach Glückseligkeit. Diese ist das eigentliche Ziel des menschlichen Strebens, und ihr liegt die höchste Befriedigung und mithin die höchst gesteigerte Thätigkeit der Seelenmonade zu Grunde: Glückseligkeit ist also die dauernde Freude an unserer vollkommenen Entwickelung. Das höchste Gute oder das Gute schlechtweg, welches uns Glückseligkeit schafft, kann aber, da Vollkommenheit der Monade in der deutlichen Weltvorstellung, d. i. in der Erkenntniss des Seienden besteht, nur darin gesucht werden, dass wir Weisheit oder (volle) Aufklärung haben; ist das sittliche Wollen das Streben nach dem höchsten Guten, so muss es das klar bewusste Streben nach Aufklärung oder Weisheit sein, denn in dieser allein kommt die Seele zur Vollkommenheit. Die Vernunft lehrt uns, Freude zu haben an der Aufklärung und zwar nicht nur an der eigenen, sondern auch an der Aufklärung (Vollkommenheit) und damit an der mit ihr gegebenen Glückseligkeit Anderer. Freude aber an der Glückseligkeit Anderer ist Liebe

zur Glückseligkeit des Menschen gehört also auch die Liebe zu Anderen, und das Streben nach Glückseligkeit schliesst in Folge dessen nothwendig das Streben nach der Glückseligkeit und der Aufklärung Anderer in sich.

Da die zur vernünftigen Entwickelungsstufe emporgestiegene Seele aber Freude hat an der Vollkommenheit nicht nur ihrerselbst, sondern auch anderer Monaden (Liebe), so wird sie Gott, der die Vollkommenheit schon ganzhat, nothwendig lieben. Freilich muss ihr die göttliche Vollkommenheit oder Weisheit unbezweifelt feststehen; der Zweifel aber regt sich angesichts des physischen und moralischen Uebels in der von Gott geschaffenen Welt; daher hat Leibnitz vor Allem diesen Zweifel zu vernichten und Gott angesichts solchen Uebels zu rechtfertigen gesucht („Theodicee"), um der vernünftigen Seele für ihre Liebe zu Gott freien Raum zu schaffen.

Für das Dasein Gottes giebt es nach Leibnitz, wie schon bemerkt wurde (s. S. 197 f.), sichere Beweise; aber Leibnitz erklärt, dass wir, die beschränkten Geister, doch Gott, als das vollkommene Wesen, nicht adäquat erkennen können, sondern auf Grund unseres eigenen Wesens nur via eminentiae von ihm Vorstellung haben. Unser Wesen zeigt Erkennen und Wollen, daher schreiben wir Gott mit Recht unendliches Erkennen und Wollen, d. h. unendliche Weisheit und Güte zu; da nun unser Wollen durch unser Vorstellen bedingt ist, so muss auch Gottes Güte durch seine Weisheit bestimmt sein, er muss wollen, was er als Weiser für das Beste erkannt hat, d. h. ihm kommt unendliche Gerechtigkeit zu. Die Schöpfung dieser Welt ist als gottgewollte ein nothwendiger, durch die göttliche Weisheit bedingter Willensact; freilich ist die Nothwendigkeit dieser Welt nicht eine „metaphysische", als ob eine andere Welt zu denken eine Unmöglichkeit wäre, sondern eine „moralische", d. h. Gott musste in Folge seiner Weisheit die zweckmässigste d. h. die vollkommenste wollen, und das ist unsere Welt. Dass diese physisches und moralisches Uebel aufweist, ist nicht zu leugnen; und wenn sich beides auch auf das metaphysische Uebel, d. h. auf die nicht durch Gott erst geschaffene, sondern in dem Wesen der die Welt bildenden Monaden schon an sich gelegene Beschränktheit und Mangelhaftigkeit zurückführen lässt, also Gott hier ausser Spiel bleibt, so muss

dieser sich doch gleichsam verantworten, dass er das „mögliche' Uebel hat wirklich werden lassen. Die Rechtfertigung führt Leibnitz in der seit den Stoikern bekannten Weise, dass das Uebel, physisches und moralisches, als das nothwendige Gegensätzliche gilt, ohne den das Gute auch nicht sei, und dass es daher die nothwendige Unterlage bilde zu der schönen Harmonie, in die das Ganze der Welt dem vernünftigen Betrachter, der sich nicht in das Einzelne nur verliert, ausklingt. Darum musste der weise Gott, der selber keineswegs das Uebel wollen konnte und gewollt hat, dieses Uebel doch „zulassen".

o. Wolff.

Christian Wolff (geb. 1679, gest. 1754) hat die Gedanken der speculativen Philosophie von Leibnitz seiner Zeit zu vermitteln gewusst, wenn auch in einer Weise, dass Manches dabei zu Grunde ging, indem der Schulmeister den genialen Denker lehrte. Seine lehrhaften Bemühungen um die Leibnitz'schen Gedanken haben sich jener Zeit so eng mit dem Namen Leibnitz verknüpft, dass das 18. Jahrhundert nur von der Leibnitz-Wolffischen Philosophie redete. Wenn Kant es an Wolff gelobt hat, dass er durch sein systematisirendes, classifizirendes und deducirendes Verfahren dem speculativen Denken weite Anerkennung in Deutschland verschafft habe, so hindert uns die Anerkennung dieses Lobes nicht, es auszusprechen, dass der Philosophie selber durch Wolff kein bemerkenswerther neuer Gedanke zugeführt worden ist. Der Umstand, dass Wolff als Professor (in Halle) Philosophie „lehrte", mag ihm die Nothwendigkeit strenger Gliederung und Deduction besonders nahe gelegt haben. Die Wissenschaft theilt er ein in rationale (Vernunftwahrheiten) und empirische (Thatsachenwahrheiten), und andererseits, geleitet von der Leibnitz'schen Unterscheidung „Vorstellen und Streben", in theoretische und praktische. Philosophie ist die rationale Wissenschaft oder Wissenschaft a priori d. i. Wissenschaft aus Begriffen abgeleitet nach dem Satze des Nichtwiderspruchs (der Identität); die empirische Wissenschaft oder Wissenschaft a posteriori steht auf dem Satz des zureichenden Grundes, den Wolff freilich nicht als selbstständigen gelten lassen, sondern auf den Satz der Identität zurückführen will. Damit nimmt Wolff, von Leibnitz abweichend

zwei besondere Quellen der Erkenntniss, die Vernunft und die Erfahrung, an; wenn er auch jener allein grundlegende Bedeutung zuerkennt, so dient diese ihm nicht etwa bloss, wie dem Leibnitz, als Vorstufe für rationales Erkennen, sondern als Probe und Bestätigung rationaler Wissenschaft, und die empirische Wissenschaft ist für sich schon Wissenschaft, wenn auch nur eine solche zweiter Güte. Ja, das empirische Element kommt bei ihm so sehr zur Geltung, dass er bei seiner weiteren Eintheilung, abgesehen von der Ontologie, jeder einzelnen rationalen Wissenschaft eine empirische zur Seite stellt. Für diese weitere Eintheilung macht sich auch eine andere Abweichung von der Leibnitzschen Lehre zu Gunsten des gesunden Menschenverstandes geltend, diese nämlich, dass er freilich die einfachen Individuen des Seins als Kraftwesen immaterieller Art von Leibnitz aufnimmt, aber nicht alle auch vorstellende, sondern nur eine Gruppe vorstellende oder geistige, die anderen aber „andersartige“ Kraftindividuen sein lässt, die sich dadurch kennzeichnen, dass Complexe von ihnen Körper sind. Raum gilt ihm also nicht mehr für ein phaenomenon, sondern, als etwas zum Sein Gehörendes, für die wirkliche Zusammenordnung immaterieller Kraftwesen: damit war der Gegensatz von körperlichem und geistigem Seienden wieder aufgenommen. Was nun die weitere Eintheilung der Wissenschaften betrifft, so fasst Wolff unter dem Namen Metaphysik (theoretische Philosophie) drei rationale Wissenschaften zusammen: die Theologie, Psychologie und Kosmologie, die ersten beiden behandeln die geistige, die dritte aber die Körperwelt; vor sie tritt als allgemeine Wissenschaft vom Seienden überhaupt (also abgesehen von dem Unterschied des Geistigen und Körperlichen) die Ontologie; jenen ersten drei stehen dann zur Seite drei empirische Wissenschaften: die Teleologie, empirische Psychologie und Physik. Die praktische Philosophie weist ebenfalls drei rationale Wissenschaften auf, die Ethik, Politik und Oekonomik, denen wieder drei empirische zur Seite stehen, die ethische, politische und ökonomische Technologie. Allen diesen Wissenschaften endlich stellt Wolff noch die formale Logik als das Organon der wissenschaftlichen Arbeit voran.

Von den Schülern Wolffs ist zu nennen Martin Knutzen

(gest. 1751), ein Lehrer Kants, und Alexander Baumgarten (1714 bis 1762), welch letzterer als Begründer der Wissenschaft Aesthetik bekannt ist. Dieser fordert zu der Wissenschaft vom Wahren, der Logik, und zu der vom Guten, der Ethik, als dritte die Wissenschaft vom Schönen, die Aesthetik; denn die Vollkommenheit, welche dem Denken als das Wahre und dem Wollen als das Gute sich biete, stelle sich dem sinnlichen „Empfinden", wie schon Leibnitz gezeigt hatte, als Schönes dar.

p. Philosophen der deutschen Aufklärung.

Während die französische Aufklärung unter dem Einfluss von Locke's Empirismus und der englischen Associationspsychologie aufwuchs, stand die deutsche Aufklärung, wenngleich sie eine eklektische Richtung hat, in der Hauptsache unter dem Einfluss der speculativen Philosophie von Leibnitz-Wolff, woraus sich erklärt, dass sie nicht in materialistische Wege sich verlor und im Besonderen dem theologischen und psychologischen Problem ihr Interesse zuwandte. Auch die deutsche Aufklärung weist, wie die französische, eine Menge von Namen auf, welche auf ihre Zeit von bestimmendem und zum Theil starkem Einflusse waren; ihre Thätigkeit aber ging, wie dies eben der Aufklärung eigen ist, mehr in die Breite als in die Tiefe, wofür ein so kristallklarer Geist, wie der Aufklärer Lessing sonst war, der beste Beleg ist.

Neben Lessing (1729—1781) seien hier genannt der Deist Reimarus (gest. 1765), Verfasser der von Lessing herausgegebenen Wolfenbütteler Fragmente; Mendelssohn (gest. 1786), Verfasser des „Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele"; Christoph Friedrich Nicolai (gest. 1811), seines Zeichens Buchhändler; Sulzer (gest. 1779), Verfasser der „Allgemeinen Theorie der Künste"; Engel (gest. 1802), Verfasser der Aufsätze betitelt „Der Philosoph für die Welt"; Garve (gest. 1798), auf dem Gebiete der Ethik thätig; Platner (gest. 1818), Verfasser der „Philosophischen Aphorismen"; die Philosophieprofessoren Eberhard (gest. 1809), Meiners (gest. 1810) und Tiedemann (gest. 1803), die Pädagogen Basedow (gest. 1790), Campe (gest. 1818) und Pestalozzi (gest. 1827). Insbesondere aber sind hier drei Philosophen zu behandeln, die schon einzelne Gedanken, welche wir in der Kantischen Philosophie als neue antreffen, vorausgenommen

haben: Crusius (gest. 1776), Lambert (gest. 1777) und Tetens (gest. 1805).

Crusius sucht aus dem Rationalismus der Wolffischen Schule sich in den Empirismus zu retten, aber es gelingt ihm nicht; er bleibt doch in jenem stecken. Indessen hat er mit Glück gegen den deductionssüchtigen Wolff herausgefunden, einmal dass der Realgrund und der logische Grund (ratio essendi und ratio cognoscendi), Ursache—Wirkung und Grund—Folge, nicht verwechselt werden dürfen, da ursächliches Geschehen und Erschliessen ganz verschiedene Vorgänge seien, und ferner, dass wir aus dem Begriff von etwas nicht die Existenz dieses etwas erschliessen können, was er gegen den ontologischen Gottesbeweis ins Feld führt; endlich hat er unter Betonung der Willensfreiheit den psychologischen Satz von der Selbstständigkeit des Willens gegenüber den Vorstellungen wieder aufgestellt und den Willen für das beherrschende Moment in der Seele ausgegeben.

Lambert sucht sich sowohl über den Rationalismus, wie ihn Wolff, als auch über den Empirismus, wie ihn Locke vertrat, zu erheben, und eine Vereinigung und Verschmelzung beider zu gewinnen, indem er einsieht, dass eine Erkenntniss der Welt weder auf dem speculativen Wege der Begriffsdeduction, noch auf dem empiristischen Wege der mechanischen Zusammensetzungen von Einzelvorstellungen möglich sei, sondern dass in der Erkenntniss ein rationalistisches und ein empiristisches Element vereint sei. Demnach legt er schon dem erkenntnisstheoretischen Problem die Unterscheidung von Form und Inhalt des Denkens zu Grunde; der „Inhalt" werde durch die Erfahrung, die „Form", d. i. die Art der Beziehung und Verknüpfung, welche dieser Inhalt in der Erkenntniss zeigt, durch die Vernunft geliefert, wobei aber Lambert noch von der, aller dogmatischen Philosophie eigenen stillschweigenden Voraussetzung (s. Aristoteles) ausgeht, dass diese Denkformen (Kategorien) selbstverständlich sich decken mit wirklichen Beziehungen und Verknüpfungen des Seienden.

Tetens hat sich unter dem Einfluss von Locke und Hume am meisten von den Wegen der Leibnitz-Wolffischen Philosophie entfernt; er giebt der rationalen Psychologie ganz den Abschied, und seine psychologischen Untersuchungen bedienen sich nur der „inneren Erfahrung" oder der Selbstbeobachtung, deren

Inhalt sie zu zergliedern und in seiner Zusammensetzung aufzudecken suchen. Dabei findet er, dass die Seele neben Denken und Wollen, was die bisherige Psychologie lehrte, als drittes Vermögen das Fühlen aufweise, wie schon vor ihm Sulzer und dann Mendelssohn behauptet hatte: diese Dreitheilung, welche Kant von Tetens annahm, ist besonders durch Kant's Einfluss bald die allgemein geltende geworden. In seiner psychologischen Erkenntnisstheorie steht Tetens auf Locke-Hume'schem Boden, indem er Wahrheit, als Uebereinstimmung der Vorstellungen mit den wirklichen Gegenständen, für den Menschen leugnet; die Erkenntniss kann nur auf die Vorstellungen, die allein eben unsere Erfahrung ausmachen, gehen. Mit Lambert aber unterscheidet er Form und Inhalt der Erkenntniss, dieser ist durch Empfindung allein gegeben, jene stammt aus unserer Vernunft; angesichts des Inhaltes zeigt sich uns die Receptivität, angesichts der Form die Spontaneität der erkennenden Seele. Die Verknüpfungs- und Beziehungsformen des Denkens sind die Gesetze desselben, die wir zwar erst an dem Gedachten in Erfahrung bringen, die aber aus der spontanen Natur unserer Seele stammen; deshalb haben Denkformen „subjectivische Nothwendigkeit". Dies gilt, wie von allen anderen, so auch von der Form der causalen Beziehung. Tetens betont gegenüber Hume, mit dem er sonst in der bloss „subjectivischen" Geltung des Causalitätsbegriffes übereinstimmt, die psychologische Nothwendigkeit dieses Begriffes für unsere Erfahrung. Mehr als „subjectivische Nothwendigkeit" aber kann die erkennende Seele nicht gewinnen; wenn wir von Objectivität reden, so kann, sagt Tetens, diese nichts weiter als „subjectivische Nothwendigkeit" des Vorgestellten bedeuten.

II. Immanuel Kant.

Immanuel Kant (1724—1804), der Königsberger Philosoph, hat mit seinem gewaltigen Geiste, wie kaum je einer vor ihm, befruchtend und befreiend auf das philosophische Denken eingewirkt. Unter dem Einflusse zunächst der Leibnitz-Wolffischen Speculation, d. i. des dogmatischen Rationalismus, und darauf auch des nicht minder dogmatischen, besonders von englischen Philosophen vertretenen Empirismus, und doch zugleich in stetem Ringen mit diesen beiden philosophischen Richtungen wuchs sich Kant langsam, aber sicher zu der philosophischen Eigenart aus, in der er etwa seit seinem 50. Lebensjahre dasteht als Vertreter einer neuen Denkrichtung, der kritischen Philosophie. Kants philosophischer Entwickelungsgang zeigt drei Hauptstufen, denen bestimmte Gruppen seiner philosophischen Schriften entsprechen: die rationalistische, die empiristische und die kritische; die erste reicht etwa bis 1760, die zweite bis 1770, und 1770 etwa beginnt die Denkrichtung des Kriticismus. Es müssen aber die ersten beiden nicht in dem Sinne genommen werden, als ob Kant hier aller Selbsständigkeit bar auf die besondere Richtung geschworen hätte, und namentlich die Bezeichnung der zweiten Periode darf nicht so aufgefasst werden, als ob er sich damals gänzlich dem Empirismus ergeben und nichts mehr von der ersten mit sich geführt habe.

Aus der rationalistischen Periode seien von philosophischen Schriften Kants genannt die zwei Habilitationsschriften 1. „Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio 1755, in der er, mit Crusius, Realgrund (Ursache) und logischen Grund unterscheidet und den ontologischen Gottesbeweis abweist, aber, gegen Crusius, den Determinismus vertheidigt, und 2. die „Monadologia physica“ 1756, in der er die Monaden im Wolffschen Sinne als Kraftwesen, aber doch den Raum erfüllend, behauptet und die Materie als Erzeugniss der Attractions- und Regulsionskräfte fasst; ferner die „allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels“ 1755, in welcher für die mechanische Erklärung der Aussenwelt,

die aus einem ursprünglichen Weltnebel (wie später auch Laplace, unabhängig von Kant, lehrt) mechanisch durch Attraction und Repulsion in ihre mannigfaltigen Weltkörper sich entwickelt habe, zwei Grenzen festgestellt werden, denn die mechanische Erklärung versagt bei der Frage nach der Entstehung der Materie, sowie bei der anderen nach der Entstehung des Organismus; die mechanische Welterklärung führt nach ihm so von selbst auf eine höchste Intelligenz als Schöpfer der Welt.

Aus der empiristischen Periode sind zu nennen: „die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren“ 1762, hier wird die erste Figur (M P - S M: S P) als die allein beizubehaltende hingestellt; „Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ 1763: entsprechend der früher gemachten Unterscheidung von Realgrund und logischem Grund wird der reale Gegensatz (+ a : —a, Anziehung : Abstossung, Lust : Unlust, Vermögen : Schulden) gegenüber dem logischen Gegensatze (a : non a, Lust : keine Lust, Vermögen: kein Vermögen) als ein besonderer nunmehr erkannt; „Einzig möglicher Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ 1763: ein schlechthin nothwendiges Wesen muss existiren, denn alle Möglichkeit setzt Wirkliches voraus, dasjenige Wirkliche aber, durch dessen Aufhebung auch alle Möglichkeit aufgehoben sein würde, ist ein schlechthin nothwendiges; und dieses schlechthin nothwendige ist ein einiges, einfaches, unveränderliches, ewiges, allerrealstes geistiges Wesen; „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral“ 1764: mathematische und metaphysische Erkenntniss sind ganz verschieden, die Philosophie kann und darf sich nicht der geometrischen Methode bedienen; die Mathemathik hat Begriffe von Grössen zu vergleichen und zu verknüpfen und daraus Folgerungen zu ziehen, ihr Geschäft ist ein synthetisches, die Philosophie dagegen hat die ihr verworren gegebenen Begriffe zu zergliedern und dadurch zu deutlichen zu gelangen, ihr Geschäft ist ein analytisches; „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ 1764: die Moral ist auf das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur zu gründen; „Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik“ 1766: Metaphysik oder

vermeintliche Wissenschaft von Uebersinnlichem ist der Geisterseherei gleich, beide haben nicht den sicheren Boden der Erfahrung unter sich; mag auch die Möglichkeit des von ihnen Behaupteten nicht bestritten werden können, so ist doch unsere begrenzte Vernunft nicht im Stande, über das Behauptete wissenschaftliche Rechenschaft zu geben, denn ihr Wissensgebiet ist das der Erfahrung.

Aus der kriticistischen Periode sind die hauptsächlichsten Schriften: „de mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis“ 1770, eine Dissertation zur Uebernahme der Professur für Logik und Metaphysik: Raum nnd Zeit sind Anschauungsformen des Menschen und gehören nicht zum eigentlichen Sein; unsere Sinnlichkeit ist nur ein Wissensquell von Phänomenalem oder Sinnlichem, nicht von Realem, unser Verstand dagegen, als Vermögen der reinen Begriffe, vermag das Reale oder Uebersinnliche zu erfassen; „Kritik der reinen Vernunft“ 1781, die Hauptschrift der kritischen theoretischen Philosophie Kants; „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik“ 1783, eine populärere Darstellung der Hauptgedanken der Kritik der reinen Vernunft; „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ 1785; „Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ 1786; „Kritik der praktischen Vernunft“ 1788, Hauptschrift der kritischen praktischen Philosophie (Ethik) Kants; „Kritik der Urtheilskraft“ 1790, die Aesthetik (Lehre vom Schönen und Erhabenen) und Teleologie Kants; „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ 1793; „Metaphysik der Sitten“ 1797 (Rechtslehre und Tugendlehre).

1. Das Erkennen.

Kant nimmt in der neuen Philosophie eine ähnliche Stelle ein, wie Sokrates in der alten. Wie Sokrates sich gegen die kosmologische Metaphysik eines Heraklit, Anaxagoras u. A. m., sowie gegen den Skepticismus der Sophisten kehrte, indem er jene als unnütz einfach an die Seite schob, diesen aber bekämpfte, so trat Kant sowohl gegen die rationalistische Metaphysik eines Leibnitz-Wolff u. A. m., als auch gegen den empiristischen Skepticismus Hume's auf, indem er jene als haltlos in die Ecke stellte, diesen aber zu überwinden trachtete.

Die Ueberzeugung, dass Erkenntniss für den Menschen möglich sei, theilte er mit den Rationalisten, aber er fragte in erster Linie (was sie unterlassen hatten), wie Erkenntniss möglich wäre. Die Ueberzeugung ferner, dass ohne Erfahrung Erkenntniss nicht möglich sei, verband ihn mit den Empiristen, aber er fragte überdies (was sie unterlassen hatten), wie diese Erfahrung möglich sei. Jenen Rationalisten und Empiristen fehlt nach Kant das kritische Element, beide sind dogmatisch, d. h. sie nehmen ungeprüft hin, die einen, dass Erkenntniss durch Ableitung von Begriffen aus Begriffen, also durch Begriffsdeduction zu gewinnen sei, die anderen, dass Erfahrung aus Eindrücken oder Affectionen (Empfindungen) mechanisch in der Seele entstehe. Der Begriff der Erkenntniss und der Begriff der Erfahrung — das ist die grundlegende Aufgabe der kritischen Philosophie — müssen zunächst klar gestellt werden, um überhaupt einer Erkenntniss sicher sein und auf die Erfahrung sich zweifellos stützen zu können. Dass der Rationalismus sowie der Empirismus diese kritische Doppeluntersuchung nicht angestellt haben, brachte beide dahin, zwischen Erkenntniss und Erfahrung eine Scheidewand zu errichten, so zwar, dass der reine Rationalismus, der von der Erkenntnissmöglichkeit als einer selbstverständlichen Voraussetzung ausging, die Erfahrung als Erkenntnissquelle verneinte, mithin Erfahrung mit Erkenntniss nichts zu thun haben sollte, und dass der Empirismus, der von der Erfahrung als einzig möglicher Wissensquelle kritiklos ausging, schliesslich die Erfahrung als Erkenntnissquelle ebenfalls verneinte, mithin auch ihm Erkenntniss mit Erfahrung nichts zu thun haben sollte (Hume's Skepticismus). Die kritische Klarstellung der Begriffe Erkenntniss und Erfahrung wird nun die Frage prüfen müssen, ob Erkenntniss und Erfahrung nicht doch zusammengehören und sowohl der reine Rationalismus als auch der reine Empirismus, da sie Erkenntniss und Erfahrung von einander scheiden, nicht doch zu verurtheilen seien. Wenn jene Frage bejaht werden kann, so ist Rationalismus und Empirismus überwunden, indem zugleich das Wahre, welches jeder von beiden mit sich führt, in einer höheren Einheit zusammengefasst wird. Kritische Bearbeitung der Begriffe „Erkenntniss" und „Erfahrung" heisst aber eine Untersuchung der Bedingungen, unter denen Erkenntniss und Erfahrung allein möglich sind.

Erkenntniss heisst ein Urtheil, das erstens Sicherheit mit sich führt, also gegen allen Zweifel gefeit ist, mit anderen Worten ein Urtheil, das Nothwendigkeit hat; das Urtheil nun ist Aussage entweder von Einzelnem und Besonderem oder von Allgemeinem, mit anderen Worten entweder ein besonderes oder ein allgemeines Urtheil; will es Erkenntniss sein, so muss sowohl dem besonderen als auch dem allgemeinen die Nothwendigkeit zukommen, d. h. jedes muss ein sicheres Urtheil sein. Erkenntniss bedeutet zweitens Wissen von Wirklichem; Wirkliches aber haben wir niemals durch begriffliches Denken (aus dem Begriffe von etwas kann niemals die Wirklichkeit dieses etwas festgestellt oder erschlossen werden), Wirkliches wird uns allein in der Erfahrung gegeben: ohne Erfahrung also ist Erkenntniss nicht möglich. Erfahrung selbst aber bietet immer nur Einzelnes und Besonderes; Urtheile, welche Aussagen einer Erfahrung sind, können demnach immer nur besondere, niemals allgemeine sein. Wenn etwa auch ein Urtheil Aussage von einer geschlossenen Summe einzelner Erfahrungen ist (z. B. „alle“ (zwölf) Apostel Jesu waren Juden“), so bleibt es doch ein besonderes und ist nicht ein allgemeines; man könnte es freilich, um es als ein, die ganze Summe bestimmter Erfahrungen ausdrückendes zu bezeichnen, ein „comparativ“-allgemeines nennen, ein wahrhaft allgemeines Urtheil aber ist die Aussage über bestimmtes Wirkliches nicht nur der bisherigen Erfahrung, sondern auch aller kommenden Erfahrung, d. i. eine Aussage von bestimmtem Wirklichen aller möglichen Erfahrung, mit anderen Worten, der Erfahrung überhaupt. Wenn nun das in der bisherigen Erfahrung Gegebene allein sichere Urtheile möglich machen würde, so könnte Erkenntniss immer nur eine Aussage von der einzelnen, besonderen Erfahrung, also immer nur ein besonderes Urtheil sein; die Möglichkeit allgemeiner Urtheile wäre dann ausgeschlossen. Wäre Letzteres aber der Fall, so würde der Zweifel gegen jene Erfahrungsurtheile selber als Aussagen von Wirklichem sich erheben, wie ja Hume zeigt; denn die Nothwendigkeit besonderer Urtheile von Wirklichem (z. B. dieser Steinwurf hat das Fenster zertrümmert) gründet sich stets auf die Nothwendigkeit allgemeiner Urtheile vom Wirklichen (z. B. jede Veränderung muss eine Ursache haben). Hume ist der beste Zeuge dafür: weil er die Möglichkeit allge-

meiner Urtheile vom Wirklichen leugnete, kam er nothwendigerweise zur Leugnung aller Erkenntniss, aller (auch der besonderen) Urtheile vom Wirklichen d. i. zur Skepsis, und hierin mag der Wink liegen, dass vielleicht die in der Erfahrung gegebene „Wirklichkeit“ überhaupt eng zusammenhängt mit der Möglichkeit gewisser allgemeiner Urtheile. Da nun alle Einzelurtheile, sofern sie Erkenntniss sind, zu ihrer Voraussetzung allgemeine Urtheile als Erkenntnisse haben, und da ihre Möglichkeit klar vorliegt, sobald nur die der allgemeinen Urtheile nachgewiesen ist, so wird die kritische Arbeit sich vor Allem auf letztere richten.

Bevor aber dieser Nachweis, wie ihn Kant geführt hat, dargelegt wird, sei noch auf ein drittes Merkmal der Erkenntniss überhaupt hingewiesen; sie hat nicht nur Nothwendigkeit in sich und betrifft Wirkliches, sondern sie erweitert auch unser Wissen. Erkenntnissurtheile sind also „Erweiterungsurtheile“ und stehen als solche anderen Urtheilen gegenüber, welche unser Wissen nicht erweitern, sondern nur erläutern und daher „Erläuterungsurtheile“ heissen. Erläuterung unseres Wissens gewinnen wir, wenn wir einen gegebenen Begriff zergliedern, also auf analytischem Wege; das Erläuterungsurtheil sagt ein, analytisch aus dem vorliegenden Begriffe herausgenommenes Merkmal von diesem Begriffe aus („der Körper ist ausgedehnt“), es ist ein „analytisches Urtheil“; es ist aber auch ein „Urtheil a priori“, ist also ohne alle weitere Erfahrung zu gewinnen. Wenn wir den betreffenden Begriff, mag er auch selber aus der Erfahrung stammen, nur erst haben, so bedürfen wir für das Erläuterungsurtheil keiner weiteren Erfahrung, sondern bloss unseres eigenen zergliedernden Denkens. Den analytischen Urtheilen, „die immer a priori, d. h. ohne weitere Hülfe der Erfahrung, möglich sind, stehen gegenüber die mit Hülfe der Erfahrung, welche Neues hinzubringt, entstehenden Urtheile; sie heissen, weil sie einer weiteren Erfahrung bedürfen, Urtheile a posteriori und heissen ferner im Gegensatze zu den analytischen, deren Prädicat immer schon mit im Begriffe ihres Subjectes enthalten ist, synthetische, da ihr Prädicat auf Grund einer weiteren Erfahrung zum Begriff des Subjectes, der eben das Prädicat seinerseits nicht schon enthält, „hinzugethan“ wird. Solche (z. B. der Hund ist zottig) nur durch weitere Erfahrung möglichen Urtheile heissen Erfahrungs-

urtheile, sie erweitern den Inhalt unseres Bewusstseins, sind also insgesammt synthetische, und zwar eben synthetische Urtheile a posteriori. Gäbe es einzig diese beiden Urtheile, analytische (mithin apriorische) Urtheile und Erfahrungsurtheile (synthetische a posteriori), so müssten, da von ihnen letztere allein Erweiterungsurtheile sind, alle Urtheile, die Erweiterung des Wissens bieten, Erfahrungsurtheile sein; dies aber schlösse in sich, dass, da Erfahrungsurtheile immer nur Einzelnes und Besonderes unserem Wissen hinzufügen, also immer nur besondere Urtheile sind, auch die Erweiterungsurtheile insgesammt nur besondere, niemals aber allgemeine sein könnten. Freilich ginge dann, weil die besonderen Erweiterungsurtheile, wenn sie gleich Erfahrungsurtheile sind, doch als Erkenntnisse immer auf allgemeine Urtheile sich stützen müssen, Erkenntniss für uns überhaupt in die Brüche, falls allgemeine Erweiterungsurtheile, die selbstverständlich synthetische sein müssten, nicht möglich sind. Zwar gäbe es auch dann noch allgemeines Urtheil, nämlich das analytische Urtheil a priori, das ja immer Aussage von Allgemeinem, nämlich vom zergliederten Subjectsbegriffe des betreffenden Satzes, ist. Aber dies Urtheil ist eben kein Erweiterungsurtheil, also im eigentlichen Sinne keine Erkenntniss, wenn man es auch in dem Sinne, dass es „Aufklärungen und Erläuterungen desjenigen giebt, was in dem Subjectsbegriffe (wiewohl noch auf verworrene Art) schon gedacht worden, doch wenigstens der Form nach neuen Einsichten gleich schätzen“ und eine Erkenntniss, nämlich Erkenntniss dessen, was der Subjectsbegriff des Satzes enthält, nennen mag, zumal es in Ansehung dieses Begriffes (nicht aber eines „Wirklichen“) Nothwendigkeit für sich in Anspruch nehmen darf.

Giebt es nicht allgemeine synthetische Urtheile, so sind wir der Skepsis preisgegeben, und Wissenschaft (nothwendige und allgemeingültige Sätze) vom Wirklichen ist ausgeschlossen; giebt es aber solche Urtheile, so können sie nicht Erfahrungsurtheile sein, da Erfahrung uns niemals Allgemeines, sondern nur Einzelnes und Besonderes zuführt; sie müssen dann einerseits a priori möglich sein, d. i. nicht aus der Erfahrung, sondern, wie die analytischen Urtheile, ohne alle weitere Erfahrung bloss aus unserem Bewusstsein zu gewinnen sein; anderer-

seits aber können sie doch nicht aus gegebenen Begriffen durch Zergliederung derselben entstehen, denn dann wären sie ja analytische Urtheile, die nur Wissen von Begriffen, nicht von Wirklichem enthalten. Die allgemeinen Urtheile also, welche das Wissen vom Wirklichen bieten sollen, müssen synthetisch sein, wie die Erfahrungsurtheile, um eben Erweiterungsurtheile zu sein, und a priori, wie die analytischen, um allgemeine Urtheile sein zu können.

Giebt es solche allgemeinen Erweiterungsurtheile, also „synthetische Urtheile a priori?“ Thatsächlich finden wir solche Sätze in der Mathematik, in der Naturwissenschaft und in der Metaphysik aufgestellt. Die mathematischen Sätze, deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit niemals bezweifelt ist, sind freilich bisher für analytische Sätze gehalten worden, wesshalb der Empirist Hume die Mathematik zwar für eine „Wissenschaft“ von Begriffen der Grösse und Zahl hielt, nicht aber ihre Sätze für die Thatsachen der Erfahrung im wissenschaftlichen Sinne gelten lassen, also die Mathematik nicht für eine Wissenschaft vom Wirklichen meinte ansehen zu können. Aber in Wahrheit sind die mathematischen Sätze insgesammt allgemeine synthetische, also synthetische Urtheile a priori: $7 + 5 = 12$ ist kein analytischer Satz, dessen Prädicat 12 etwa aus dem Begriffe der Summe von 7 und 5 durch Zergliederung dieses „Begriffes der Vereinigung beider Zahlen in eine einzige“ gewonnen werden könnte. Nur wenn man die Anschauung zu Hülfe nimmt und zu der Sieben die in der Anschauung gegebene Fünf (z. B. 5 Finger) hinzuthut, wird die in dem Begriffe jener Vereinigung $(7 + 5)$ gestellte Aufgabe gelöst und die Zahl 12 als ein neues Prädicat jenem Begriffe „hinzugethan“: das Urtheil $7 + 5 = 12$ ist also ein „synthetisches“. Wie mit den arithmetischen, so steht es auch mit den geometrischen Sätzen; das Urtheil „die gerade Linie ist die kürzeste zwischen zwei Punkten“ ist ebenfalls kein analytisches, denn im Begriffe der Geraden ist nichts von „Grösse“, daher auch nicht der Begriff des Kürzesten schon mit enthalten; erst mit Hülfe der Anschauung wird dieses Prädicat gewonnen und dem Begriffe der Geraden hinzugethan, das Urtheil ist also ein „synthetisches“. Dieses ist aber, wie ebenfalls das arithmetische, auch zweifellos ein allge-

meines Urtheil, denn das Prädicat („die kürzeste“ und „12“) ist nicht etwa einem einzelnen Besonderen in unserer empirischen Anschauung, sondern dem Begriffe („gerade Linie“ und „7 + 5“) d. i. einem Allgemeinen „hinzugethan“.

Ebenso klar ist, dass die allgemeinen Sätze, welche die Naturwissenschaft aufstellt, synthetische und nicht analytische sind, z. B. „Die Quantität der Materie in der Welt bleibt unverändert“: der Begriff der Beharrlichkeit ist ja nicht schon im Begriff der Materie mit enthalten; oder „In aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander gleich“: im Begriffe zweier aufeinanderwirkender Körper ist nicht schon der Begriff der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung mit enthalten.

In der Metaphysik endlich finden wir ebenfalls allgemeine Sätze, die augenscheinlich synthetischer Art sind, aufgestellt, z. B. „jede Welt hat einen Anfang“: im Begriff Welt ist der Begrift der Endlichkeit nicht schon mit enthalten.

Dass wir solche synthetischen Urtheile aufstellen können, muss nun, da Erfahrung sie nicht geben kann, seinen Grund in der menschlichen Vernunft haben; sie müssen uns aus reiner Vernunft zufliessen. Eine Untersuchung oder Kritik der reinen Vernunft wird ihre Bedingungen sicherlich aufdecken und uns nicht nur das Verständniss für die Möglichkeit jener synthetischen Urtheile a priori überhaupt, sondern auch die Einsicht geben, welche von den vorliegenden drei Gruppen synthetischer Urtheile a priori den Anspruch auf Wissenschaft von Wirklichem machen können. Die „Kritik der reinen Vernunft“ hat die Bedingungen menschlicher Erkenntniss überhaupt und daher in erster Linie der apriorischen Erkenntnissurtheile, als der Grundlage aller sonstigen Erkenntniss des Wirklichen, zu untersuchen. Sie fragt, in welchem Sinne und in welchen Grenzen menschliche Erkenntniss möglich sei, und ihre Aufgaben fasst sie in die Hauptfrage: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?“ zusammen, welche wieder in die besonderen Fragen zerfällt „Wie ist reine Mathematik möglich?“, „Wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ und „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ An der Möglichkeit „reiner“, d. i. nicht aus der Erfahrung, sondern aus reiner Vernunft entspringender Mathematik und „reiner“ Naturwissenschaft, sagt Kant, ist nicht zu

zweifeln, denn diese sind als „Wissenschaften wirklich gegeben"; die Kritik hat hier also nur zu untersuchen, wie sie möglich seien. Metaphysik aber als Wissenschaft ist bisher nicht wirklich gegeben, wenngleich sie als Naturanlage des Menschen unzweifelhaft gegeben ist, wie die metaphysischen Versuche der Menschheit zu allen Zeiten bestätigen; in Betreff dieses dritten Punktes ist demnach die allgemeine Frage vorauszuschicken „Wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?" und dann erst ist die besondere Frage „Wie ist Metaphysik als Wissenschdft möglich?" zu stellen und zu beantworten.

Auf Wirliches oder, wie Kant sagt, „auf Gegenstände" bezieht sich immer die Erkenntniss. Die Frage, „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" kann daher auch lauten „Wie ist eine Erkenntniss a priori von Gegenständen möglich?" Dass sie möglich ist, bezeugen die „wirklichen" Wissenschaften Mathematik und Naturwissenschaft — der Empirismus ist also schon durch diese Thatsachen widerlegt —; wie sie aber möglich sei, d. h. auf Grund welcher, in unserer reinen Vernunft enthaltenen Bedingungen uns solche Erkenntniss von Gegenständen erwachse, dass wir über Gegenstände der Erfahrung synthetische Urtheile aussagen, ohne Erfahrung weiter zu Hülfe zu rufen (a priori) — dies kann nur beantwortet werden, wenn zwischen unserer Vernunft, d. i. dem menschlichen Bewusstsein überhaupt, und unseren Gegenständen ganz eigenartige Beziehungen bestehen, die vorerst aufzudecken sind.

Das „Wirkliche" oder die Gegenstände, auf welche sich die Erkenntniss unmittelbar bezieht, sind uns in der Anschauung gegeben; alles Denken in Begriffen, sofern es Wissen enthält, kann nur eine mittelbare, auf die in der Anschauung unmittelbar gegebenen Gegenstände gegründete und für sie geltende Beziehung uns darbieten. Der Rationalismus, der aus reiner Begriffsdeduction Erkenntniss von Wirklichem zu haben behauptet, ist damit abgewiesen, und die Meinung des Empirismus, sofern er die Erkenntniss an die Anschauung bindet, als wahre behauptet. Was sind aber jene „Gegenstände", das sogenannte „Wirkliche", auf welches wir unsere Erkenntniss allzeit beziehen? Da sie in der Anschauung uns „gegeben" sind, solche Anschauung aber, ohne dass unsere „Sinnlichkeit" in

Frage käme, d. h. ohne dass wir „afficirt" werden, nicht möglich ist und desshalb die Anschauung von Gegenständen jedenfalls „Affectionen" oder „Empfindungen" unseres Bewusstseins mitenthält, so kann der in solcher Anschauung gegebene Gegenstand wenigstens nicht in allen Stücken Wirkliches sein, sobald wir unter „Wirklichem" etwas „unabhängig von dem Bewusstsein überhaupt Bestehendes" verstehen. Ob Erkenntniss von derartigem „Wirklichen" auf Grund der Anschauung, ohne die ja keine Erkenntniss entstehen kann, doch in einem bestimmten Stücke möglich sei, mit anderen Worten, ob Begriffe, die das Denken auf Grund der angeschauten Gegenstände auf diese bezieht, eine Erkenntniss von „Wirklichem" enthalten, das wird davon abhängen, ob die Anschauungsgegenstände wenigstens in einem bestimmten Stücke uns derartiges Wirkliches bieten. Das „Denken" oder der Verstand macht es, dass wir in der sinnlichen Anschauung Gegebenes als bestimmte, d. i. in Begriffe gefasste Gegenstände haben, denn als Anschauung allein haben wir, indem wir afficirt werden, immer nur „unbestimmten Gegenstand" oder „Erscheinung". Die Anschauung, welche Affectionen (Empfindungen) mit enthält, nennt Kant empirische Anschauung, der bestimmte Gegenstand unserer, Empfindungen in sich tragenden Anschauung aber ist immer zugleich eine „gedachte", d. i. begriffene „Erscheinung", und als solche treten uns immer die Gegenstände unserer Erfahrung, die auf ihre „Wirklichkeit" nun zu prüfen sind, entgegen.

Diese Prüfung kann sich nach dem Vorhergesagten, da alles Denken in Begriffen nur insofern für die Erkenntniss in Frage kommen kann, als sich die Begriffe „auf Anschauungen, mithin bei uns auf Sinnlichkeit beziehen", in erster Linie nur auf die empirische Anschauung des Gegenstandes beziehen. Wenn ich demnach zunächst Alles, was der Verstand von einem Gegenstande solcher Anschauung „denkt", d. h. die Begriffe Substanz, Kraft, Theilbarkeit u. s. w. abziehe, und nun ferner von der blossen empirischen Anschauung oder der „Erscheinung" Alles abziehe, was an ihr Empfindung (Affection) ist, wie Undurchdringlichkeit, Härte, Farbe u. s. w. (die Locke'schen secundären Qualitäten), so bleibt doch noch von ihr etwas übrig, nämlich Ausdehnung und Gestalt: diese selber sind nicht Em-

pfindung, erklärt Kant. An der Erscheinung unterscheidet er daher das, was zur Empfindung gehört, oder die „Materie" der Erscheinung von dem, „welches macht, dass das Mannigfaltige der Erscheinung (die mannigfaltigen Empfindungen) geordnet werden kann (geordnet angeschaut wird)", das ist die Ausdehnung und Gestalt, oder die „Form" der Erscheinung. Da nun, wie für Kant feststeht, das, „worin sich die Empfindungen allein ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein", demnach nicht empirisch, nicht a posteriori oder durch Affection „gegeben" sein kann, so muss die „Form" der Erscheinungen „im Gemüth a priori bereit liegen". Und da Kant denjenigen Bewusstseinsinhalt „rein" nennt, in dem nichts, was zur Empfindung gehört, angetroffen wird, so erklärt er die „Form" der empirischen Anschauungen, Ausdehnung und Gestalt, die „a priori im Gemüthe bereit liegt", für eine „reine" Anschauung oder „zur reinen Anschauung gehörig" oder, was dasselbe sagt, für „eine blosse Form der Sinnlichkeit" unseres Bewusstseins.

Ausdehnung und Gestalt d. i. Raumanschauung beruht auf der, unserem sinnlichen d. i. afficirbaren Bewusstsein eigenen Weise, Empfindungen, die uns durch Affection des äusseren Sinnes gegeben werden, „geordnet" gegeben zu haben; Zeitanschauung andererseits beruht auf der, unserem afficirbaren Bewusstsein eigenen Weise, Empfindungen, die uns durch Affection des inneren Sinnes gegeben werden, „geordnet" gegeben zu haben. Raum ist die Anschauungsform (Anschauungsweise) des äusseren Sinnes unseres Bewusstseins, Zeit die des inneren Sinnes: beide sind eben als dem Bewusstsein von vornherein (a priori) eigene Weisen, das durch Affection gegebene Mannigfaltige der Empfindungen anzuschauen und anschaulich geordnet gegeben zu haben, reine Anschauungsformen a priori des menschlichen Bewusstseins; vermittelst des äusseren Sinnes haben wir Gegenstände ausser uns gegeben, vermittelst des inneren Sinnes „schaut das Gemüth (Seele) sich selber oder seinen inneren Zustand an". Raum- und Zeitanschauung aber, wenn sie gleich in jedem einzelnen Falle rein aus dem Bewusstsein entspringt, ist doch aller Willkür des einzelnen Bewusstseins entzogen, denn das Bewusstsein kann gar nicht anders, als an-

schauen, sobald es afficirt wird, und zwar räumlich, wenn der äussere Sinn, zeitlich, wenn der innere Sinn afficirt wird. Das Bewusstsein muss als afficirtes seine Empfindungen „anschauen“, d. h. in räumlicher und zeitlicher Form „gegeben“ haben.

Das a priori des Raumes und der Zeit, dem entsprechend sie die „reinen Formen der Sinnlichkeit“ unseres Bewusstseins heissen und in der That Anschauung, nicht aber Begriff sind, also der Sinnlichkeit und nicht dem Verstande ihr Dasein verdanken, hat Kant noch besonders klar zu machen gesucht, was hier für den „Raum“ ausgeführt werden mag. Der Raum, sagt Kant, ist kein empirischer Begriff, sondern eine nothwendige Vorstellung a priori; er kann nicht erst auf Grund von schon gegebener äusserer Erfahrung dem Bewusstsein sich bieten, da ja alle äussere Erfahrung, d. h. die Thatsache, dass gewisse Empfindungen auf etwas ausser mir bezogen werden, sowie dass sie selber neben und ausser einander für mein Bewusstsein gegeben sind, ohne das Raumbewusstsein nicht möglich ist, ja sogar durch dieses erst möglich wird; darum ist Raum eine nothwendige Vorstellung a priori, von dem man garnicht absehen kann, „ob man sich gleich wohl denken kann, dass keine Gegenstände im Raum angetroffen werden“. Als solche, für die Möglichkeit der äusseren, Erscheinungen nothwendige Vorstellung a priori, ist aber der Raum, nicht Begriff, sondern Anschauung, denn wir haben nur Einen Raum. Wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter die Theile jenes Einen Raumes, und der Begriff „Raum“, wie er als allgemeine Bestimmtheit der vielen Räume gedacht wird, setzt den Einen Raum voraus, da er ja „lediglich auf Einschränkungen“ des Einen Raumes beruht; denn nicht die einzelnen Räume sind vor dem Einen Raum da, so dass er erst aus ihnen durch Zusammensetzung der vielen würde, sondern sie setzen ihn voraus und sind nur seine Eintheilungen. Dieser Eine Raum, der als unendliche gegebene Grösse vorgestellt wird und unendlich viele Räume als seine Theile zugleich in sich enthält, kann nicht Begriff, sondern muss Anschauung sein, da ein Begriff zwar selber in unendlich vielen „Vorstellungen“ als deren gemeinschaftliches Merkmal enthalten ist (Begriff Mensch in der unendlichen Menge von Menschen), und wie man sagt, diese vielen Vorstellungen „unter sich“ enthält, aber diese vielen doch nicht, wie die un-

endliche Raumanschauung die vielen Räume, selber als Theile (als ob die vielen Menschen Theile des Begriffs Mensch seien), in sich enthält.

Die Zeit erhält bei Kant eine ganz gleich verlaufende Behandlung, wie der Raum. Er nennt diese Erörterung eine metaphysische, weil sie Raum- und Zeitanschauung „als a priori gegeben darstellt." Die äussere Erfahrung gründet sich aber auf diese a priori gegebene, nothwendige räumliche, und die innere auf die a priori gegebene, nothwendige zeitliche Anschauungsweise des Bewusstseins, d. i. auf die reine Vernunft als Sinnlichkeit. Alle äussere Erfahrung kennzeichnet sich zwar zunächst dadurch, dass sie sich im Raum bietet, aber da sie zugleich doch auch immer innere Erfahrung ist, insofern Empfindung doch einen Zustand des „Gemüthes" oder der Seele bedeutet, so ist jede äussere Erfahrung nicht nur im Raum (der Form des äusseren Sinnes), sondern auch in der Zeit (der Form des inneren Sinnes) gegeben, während alle bloss innere Erfahrung, in der „die Seele sich selbst anschaut", nur in der Zeit und nicht auch im Raum sich bietet. Die Zeit ist also diejenige Anschauung a priori, welche aller, der inneren und der äusseren, Erfahrung als Bedingung ihrer Möglichkeit zu Grunde liegt, während dies vom Raum nur für die äussere Erfahrung gilt. Da nun einzig vermittelst der Sinnlichkeit unseres Bewusstseins uns etwas überhaupt gegeben sein kann, so muss Alles, was irgendwie Gegenstand unseres Erkennens sein soll, in der Zeitanschauung d. i. als Zeitliches gegeben sein, und Alles, was im Besonderen als Gegenstand ausser uns erkannt werden soll, zugleich auch in der Raumanschauung d. i. als Räumliches gegeben sein.

Wenn uns nun nichts gegeben sein kann, es sei denn in Zeit oder in Zeit und Raum „Angeschautes", und demgemäss (weil nur, was uns „gegeben" ist, von uns erkannt werden kann) nichts erkannt werden kann, es sei denn als Zeitliches, oder Zeitliches und Räumliches gegeben, so ist einmal Alles, was uns gegeben ist, Erscheinung (Phänomenales), und so kann ferner Gegenstand unserer Erkenntniss, wenn diese überhaupt möglich ist, auch nur die Erscheinungswelt sein. Denn was uns gegeben ist, ist durch Affection unserer Sinnlichkeit gegeben, besteht also seiner „Materie" nach aus Affectionen (Empfindungen) des sinnlichen

Bewusstseins und ist also von letzterem abhängig. Daher ist das uns Gegebene nicht Wirkliches (Reales) im überlieferten Sinne des Wortes, denn wie es seiner „Materie" nach unsere „Affection" ist, so ist es auch seiner „Form" nach gegründet auf die eigenartige Anschauungsweise des sinnlichen Bewusstseins (Zeit und Raum), ist also ebenfalls in dieser Hinsicht abhängig vom Bewusstsein, d. h. auch in dieser Beziehung nicht „Wirkliches" im alten Sinne. Was uns als empirische Anschauung, sei es des äusseren, sei es des inneren Sinnes gegeben ist, kann in allen seinen Stücken nur Erscheinung sein; unsere Erkenntniss wird also auch nur auf Erscheinungen gehen können.

Aber hat nicht Erkenntniss immer „Wirkliches", auf das sie sich beziehe, zur Voraussetzung? Gewiss; aber was versteht man bei dieser Voraussetzung unter Wirklichem? Doch in Wahrheit nur das, was dem Wissen Sicherheit gewährleistet, auf das als Gegebenes es sich zweifellos stützen kann, mit anderen Worten, das Nothwendigkeit an sich trägt, das nicht anders gedacht werden kann. Verstehen wir unter Wirklichkeit das, was uns nothwendig gegeben ist und als nothwendige Erscheinung von all unserer Willkür und individuellen Eigenart völlig unabhängig dasteht, so hat unsere Erscheinungswelt, soweit sie in Zeit und Raum gegeben ist, zweifellos Wirklichkeit, denn Zeit und Raum sind nothwendige Anschauungsweisen unseres Bewusstseins. Soll uns etwas gegeben sein, so muss es in Zeit und Raumanschauung gegeben sein; Zeit und Raum sind ja die nothwendige Form aller Erfahrung, ihnen also kommt empirische Realität (Nothwendigkeit) in Wahrheit zu. Darin unterscheiden sich diese von der „Materie" aller Erfahrung, von den „Affectionen", mit denen sie das Abhängigsein von dem menschlichen Bewusstsein als sinnlichem theilen; die Affectionen sind nicht der individuellen Eigenart des einzelnen Bewusstseins entrückt, sondern gründen sich gerade mit auf diese. Daher sind die sogenannten secundären Qualitäten nicht Nothwendiges in dem Sinne, dass die einzelne gegebene Qualität, z. B. die rothe Farbe, welche von mir gerade wahrgenommen wird, nicht auch jedem anderen menschlichen Bewusstsein unter denselben afficirenden Bedingungen gegeben sein muss. Realität kommt nur dem zu, was den individuellen Einflüssen des menschlichen Bewusstseins nicht unterliegt, sondern

unabhängig von diesen als Erfahrung gegeben ist; das aber ist die Erscheinung nur, insofern sie als räumliche und zeitliche da ist. Denn als räumliche und zeitliche ist sie nur abhängig von dem sinnlichen Bewusstsein überhaupt, dem allen Menschen gemeinsamen Bewusstsein, woraus eben gerade ihre Nothwendigkeit sich ergiebt.

Die „Realität" von Raum und Zeit ist freilich nur eine empirische; aber für die Erfahrungswelt haben auch Raum und Zeit zweifellos „objective" Gültigkeit, da sie, aller „subjectiven" Eigenthümlichkeit des einzelnen Bewusstseins entrückt, im Bewusstsein überhaupt wurzeln. Versteht man jedoch unter Realität Unabhängigkeit von dem Bewusstsein überhaupt, so kann Realität weder dem Raum, noch der Zeit zugeschrieben werden; sie sind ja die nothwendigen Formen unseres sinnlichen Bewusstseins und können eben deshalb weder ewige, unendliche „Dinge an sich", noch „Eigenschaften" von „Dingen an sich" sein, also überhaupt nicht unabhängig von unserem sinnlichen Bewusstsein bestehen. „Empirische Realität" von Raum und Zeit hat ja eben zur Kehrseite „transcendentale Idealität"; „transcendental" bedeutet „Bedingungsein für die Möglichkeit der Erfahrung" und damit auch aller Erkenntniss. Raum und Zeit müssen, da sie die nothwendigen Voraussetzungen der Erfahrung überhaupt sein sollen, dem menschlichen Bewusstsein a priori zukommen, d. i. „ideal" sein und können deshalb nicht Realität, abgesehen von dem Bewusstsein überhaupt, haben.

Weil aber Zeit und Raum reine Anschauung a priori der menschlichen Vernunft sind und demnach dem menschlichen Bewusstsein allgemein und nothwendig sind, so können sie Bedingung der Möglichkeit der Erkenntniss, die ja Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen muss, sein. Allgemeine Erkenntniss kann nur Erkenntniss a priori sein, diese setzt aber zu ihrer Möglichkeit etwas a priori Gegebenes voraus; nun haben wir nur in der Anschauung etwas gegeben, also kann das für die apriorische Erkenntniss erforderliche Gegebene nur in der Anschauung a priori gegeben sein. Dies gilt von der Erkenntniss der Mathematik, die als Geometrie oder Grössenlehre mit der reinen Anschauung „Raum", und als Arithmetik oder Zahlenlehre mit

der reinen Anschauung „Zeit“ zu thun hat. Wie Mathematik möglich sei, beantwortet sich also dahin, dass ihr unmittelbarer „Gegenstand“, Raum und Zeit, eben die a priori gegebene und die Bedingung aller Erfahrung bildende reine Anschauung des menschlichen Bewusstseins ist.

Angesichts dieser so gegründeten Wissenschaft „Mathematik“ verstehen wir jetzt den berühmten Ausspruch Kants: „Dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; wenn aber gleich alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie doch nicht eben alle aus der Erfahrung“. Es giebt Erkenntniss a priori, d. i. nicht aus der Erfahrung entspringende Erkenntniss, und ihre Möglichkeit, wenigstens soweit sie sich auf Anschauungen bezieht, gründet sich eben auf Raum und Zeit als die transcendentalen Anschauungsformen a priori für die Erfahrung überhaupt.

Indessen ein Anschauen von Erscheinungen ist noch kein Erkennen von Gegenständen, wenn jenes auch die nothwendige Voraussetzung oder Bedingung ist. Erkenntniss nämlich geht auf das in Begriffen gefasste, d. i. auf das „bestimmte“ Gegebene; sie setzt also nicht nur Anschauen, sondern auch Denken (Verstand) voraus. Die Sinnlichkeit allein kann keine Erkenntniss von Gegenständen liefern; weil aber andererseits Anschauung, ohne die uns überhaupt nichts gegeben ist, für die Erkenntniss unumgänglich nöthig ist, so kann auch der, für die Erkenntniss freilich ebenso nöthige Verstand, durch den die Erscheinungen gedacht oder begriffen werden, auch nicht allein eine Erkenntniss von Gegenständen liefern; seine Begriffe müssen sich, wenn sie Erkenntniss schaffen sollen, auf Anschauungen beziehen. Sinnlichkeit und Verstand sind daher die beiden, für die Erkenntniss gleichwerthigen „Wurzeln“, aus denen die Erkenntniss von Gegenständen als gemeinsamer Spross hervorgeht: „Anschauungen ohne Begriffe sind blind, Begriffe (Gedanken) ohne Anschauungen (Inhalt) sind leer.“ Damit hat Kant den Leibnitz-Wolffischen Standpunkt von den zwei gesonderten und ungleichwerthigen Erkenntnissquellen verlassen und dem Empirismus ungeschmälert gegeben, was des Empirismus ist. Aber weit über den Empirismus erhob er sich doch wieder in dem transcendentalen a priori, das aller Erfahrung voraufgeht,

ja diese erst begründet; und wenn er auch durch volle Anerkennung der Sinnlichkeit als der einen Bedingung der Erkenntniss sich gegen den Rationalismus der vorhergehenden speculativen Philosophie bestimmt aussprach, so traf er mit diesem doch in dem Gedanken zusammen, dass aus der reinen Vernunft Erkenntniss entspringen könne. Jedoch erhob er sich dabei wieder über jenen Rationalismus und zwar gleichfalls in dem transcendentalen a priori, das, als Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung, gerade die sinnliche Welt zum Gegenstand einer völligen, sicheren Erkenntniss macht.

Wie nun die Sinnlichkeit als anschauendes Vermögen die Affectionen oder Empfindungen zu ihrem Inhalt hat und diesem Inhalte die „anschauliche Form“ (Raum und Zeit) von sich aus schafft, so schafft der Verstand als denkendes Vermögen den sinnlichen Anschauungen (seien es empirische, seien es reine) von sich aus die begriffliche Form; die Sinnlichkeitsform heisst reine Anschauung, die Verstandesform reiner Begriff. Als Sinnlichkeit ist die Vernunft (das Bewusstsein überhaupt) receptiv, als Verstand aber spontan thätig; als Verstand nämlich wird sie nicht auch wieder „afficirt,“ sondern begreift nur selbstthätig das ihr in der Anschauung Gegebene. Durch die Sinnlichkeit sind Erscheinungen „gegeben“ (oder angeschaut), durch den Verstand sind sie „gedacht“ (oder begriffen); Erkennen aber ist Anschauen und Denken zugleich. Um nun zu verstehen, wie Erkenntniss a priori möglich sei, so ist es nöthig, da Sinnlichkeit, die nur Anschauungen, aber nicht auch Begriffe bietet, allein noch nicht Erkenntniss von Gegenständen möglich macht, ausser den transcendentalen Anschauungen a priori Raum und Zeit, auch transcendentale Verstandesformen a priori oder „reine“ Begriffe des menschlichen Bewusstseins festzustellen, also reine Verstandesformen, die, gleich wie jene reinen Anschauungsformen, die Bedingung für die Möglichkeit von Gegenständen sind. Erkenntniss a priori von Gegenständen fordert sowohl Anschauungen a priori, als auch Begriffe a priori. Da nun Erkenntniss a priori zweifellos besteht (s. Mathematik und Naturwissenschaft), so gilt es, die nöthigen reinen Verstandesformen zu entdecken und als transcendentale Bedingung für die Möglichkeit der Erfahrung und der Erkenntniss von Gegenständen zu verstehen.

Das Gegebene, was wir im entwickelten Bewusstsein in der Anschauung vor uns haben, ist schon Begriffenes d. h. „Bestimmtes"; an diesem ist also nicht nur die „receptive" Sinnlichkeit, sondern auch der spontane Verstand schon thätig gewesen. Wenn wir nun von einem bestimmten Gegenstande dieses entwickelten Bewusstseins das, was zur Sinnlichkeit gehört, also Empfindung und Raum- und Zeitform, abziehen, so bleibt das, was dem Verstande zugeschrieben werden muss, Substanz, Kraft u. s. w., übrig; dieser Rest, insofern ihm eben nichts mehr von „Empfindung, also nichts Empirisches beigemischt" ist, ist reiner Begriff oder „die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt". Bei solcher Zergliederung unserer Gegenstände ist es nun leicht, alle reinen Formen der Sinnlichkeit festzustellen; es können nicht mehr sein als die zwei: Raum und Zeit. Für die reinen Formen des Verstandes bietet die Zergliederung der „bestimmten" Erscheinungen aber nicht so sicher die Gewähr, dass wir jene vollzählig gewinnen, obwohl sie freilich alle in der Erfahrung sich finden lassen müssen. Ihre sichere Aufzählung fordert ein anderes Verfahren. Um sicher zu gehen in der vollständigen Aufzählung der reinen Verstandesbegriffe, schlägt daher Kant folgenden Weg ein.

Kant nennt die reinen Verstandesformen oder Begreifungsweisen der Anschauungen mit Aristoteles' Bezeichnung „die Kategorien". Er wählt zum „Leitfaden" einer sicheren Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe folgenden Gedanken: Das Geschäft, welches unser Denken nothwendig an den gegebenen Anschauungen, freilich ohne dass wir uns dessen bewusst sind, verrichtet, so dass wir „bestimmte" Gegenstände in unserer Erfahrung haben, vollzieht derselbe Verstand, dessen wir uns bewusst bedienen in dem sogenannten logischen Denken, in welchem wir allerdings nicht Anschaungen, sondern Begriffe verarbeiten und demgemäss als Ergebniss nicht Gegenstände, sondern Urtheile vor uns haben. Dieses „logische" Geschäft des Verstandes ist seit Aristoteles genau untersucht; was nun die überlieferte „Logik" an reinen d. i. allgemeinen Urtheilsweisen des Verstandes gefunden hat, das wird nach Kant der sichere Wegweiser sein zur Auffindung der allgemeinen Begreifungsweisen, in denen der Verstand sich an den „unbe-

stimmten“ Anschauungen bethätigt; denn ein und derselbe Verstand ist es ja, der in beiden Fällen thätig ist. Die Thätigkeit des Verstandes im Urtheilen ist das Verknüpfen von Begriffen zu einer Einheit, d. i. die „Synthesis“ oder die „synthetische Function“, eine Vielheit zu einer Einheit zu bringen. Da nun derselbe Verstand an unbestimmten Anschauungeu thätig sein muss, weil wir sonst nicht Gegenstände in der Erfahrung hätten, so kann seine Thätigkeit hier in nichts Anderem bestehen, als in der Verknüpfung einer Vielheit von Anschauungen zu einer Einheit. Ist also das Mannigfaltige der Empfindungen einerseits in der Anschauung von Raum und Zeit geordnet, so ist andererseits im Verstande oder im Denken das angeschaute Mannigfaltige zur Einheit verknüpft, d. h. in einen Begriff gefasst. Wie viele Verknüpfungsweisen oder Begriffe dem Verstande a priori eigen sind, wird sich nunmehr leicht finden lassen, wenn wir zur Orientirung zunächst die Urtheile, welche von der „Logik“ als reine Verknüpfungsweisen unserer gegebenen Begriffe aufgefunden sind, aufzählen. Solche Urtheile kennt die „Logik“ zwölf, die sie in vier Gruppen zusammenfasst.

Urtheile der

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Allgemeine	Bejahende	Kategorische	Problematische
Besondere	Verneinende	Hypothetische	Assertorische
Einzelne	Unendliche	Disjunctive	Apodiktische.

An der Hand dieser reinen Urtheilsweisen findet Kant folgende Begreifungsweisen oder

Kategorien der

Quantität	Qualität	Relation	Modalität
Einheit	Realität	Inhärenz u. Subsistenz (Substantia et accidens)	Möglichkeit-Unmöglichkeit
Vielheit	Negation	Kausalität u. Dependenz (Ursache und Wirkung)	Dasein-Nichtsein
Allheit	Limitation	Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen Handelndem und Leidendem).	Nothwendigkeit-Zufälligkeit

Diese Kategorien sind die, dem Verstande a priori eigenen Begriffe oder Verknüpfungsweisen des Mannigfaltigen der An-

schauung zur Einheit, oder Functionsweisen, in denen das Bewusstsein, wann immer ihm Mannigfaltiges in der Anschauungsform Raum oder Zeit sich bietet, denkend sich bethätigt. Aber mit Feststellung dieser reinen Verstandesbegriffe als apriorischer Denkweisen des menschlichen Bewusstseins ist noch keineswegs ihr transcendentaler Character, demzufolge sie Bedingung für die Möglichkeit unserer Erfahrung sein sollen, festgestellt. Dafür nämlich genügt keineswegs der Hinweis, dass wir Mannigfaltiges der Anschauung in solchen Kategorien einheitlich verknüpft thatsächlich besitzen; denn diese Thatsache hat z. B. Hume in Betreff der Causalität völlig anerkannt, und sie hat ihn doch nicht abgehalten, ihren Erkenntnisswerth für die „objective“ Erfahrung zu leugnen. Von jener Thatsachenfrage kommt es demnach nun erst zu der Berechtigungsfrage, wie denn „die subjectiven Bedingungen des Denkens, die Kategorien, objective Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntniss von Gegenständen abgeben,“ oder transcendentale Begriffe a priori von Gegenständen sein können.

Diese Frage beantwortet Kant in dem wichtigen Kapitel der Kritik d. r. V., das er betitelt „die transcendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe.“ Die transcendentale Erörterung von Raum und Zeit hatte diese Formen unserer Sinnlichkeit keineswegs schon als Bedingungen der Möglichkeit unserer Erkenntniss von Gegenständen, sondern nur von Anschauungen festgestellt, und der Nachweis der Berechtigung, die, von den reinen Verhältnissen des Raumes und der Zeit gewonnenen, Urtheile als allgemeine und nothwendige auf Gegenstände zu beziehen, steht auch für sie noch aus. Zwar ist durch jene Erörterung die Mathematik als Wissenschaft von Grösse und Zahl schon aus der reinen Anschauung allein ihrer Möglichkeit nach erwiesen, und sie bliebe als synthetische Wissenschaft der Anschauungen bestehen, auch wenn die Berechtigung, unsere mathematischen Urtheile auf Gegenstände zu beziehen, nicht zu erweisen wäre. Mathematik als solche ist eben Erkenntniss von den Verhältnissen der reinen Anschauungen von Grösse und Zahl, die für alle empirischen Anschauungen das Nothwendige sind. Die Mathematik hat selber jedoch ein Interesse daran, als Wissenschaft auch für die Gegenstände unserer Erfahrung zu gelten. Wie dies aber

möglich sei, wird erst beantwortet mit der Frage, wie wir Begriffe a priori von Gegenständen haben und demgemäss auch unsere Anschauungen mit objectiver Gültigkeit auf Gegenstände beziehen können. Bei Raum und Zeit als apriorischen Formen der Sinnlichkeit brauchte die Frage, wie wir sie auf Erscheinungen, d. i. auf empirische Anschauungen beziehen können, garnicht gethan zu werden, denn Raum und Zeit sind ja selber Anschauungen und zwar als reine Anschauungen die nothwendige Form aller möglichen empirischen Anschauungen, so dass die, an den reinen Anschauungen von uns festgestellten Verhältnisse selbstverständlich in den empirischen Anschauungen sich bewahrheiten müssen. Anders steht es mit den Begriffen a priori von Gegenständen, denn die reinen Begriffe sind nicht selber auch etwa reine „Gegenstände", sondern nur Denkweisen des menschlichen Bewusstseins.

Die Thatsache der Begriffe a priori ist ebenso zweifellos, wie die der Anschauungen a priori, und die Thatsache, dass wir, als Verstandeswesen, unserer Natur gemäss in jenen Kategorien das Mannigfaltige unserer Anschauungen zu einer Einheit verknüpfen müssen, steht ebenso fest, wie die, dass wir als Sinnlichkeitswesen, unserer Natur gemäss, in den Anschauungsformen die mannigfaltigen Empfindungen haben, d. i. anschauen müssen. Aber wie kann diese „subjective" Nothwendigkeit, die Anschauungen in Kategorien zu verknüpfen, objective Gültigkeit haben; wie können, mit anderen Worten, die reinen Begriffe unseres Verstandes Begriffe von Gegenständen sein? Nur, wenn sie Letzteres sein können, giebt es ja eine Erkenntniss a priori von Gegenständen, das heisst ein allgemeines Wissen von Gegenständen. Das hat auch der Rationalismus eingesehen; aber da er unter der, aus angeborenen Begriffen entspringenden Erkenntniss ein Wissen von an sich seienden Gegenständen verstand, so vermochte er niemals die objective Gültigkeit jener Begriffe für solches an sich Seiende zu begründen und kam demnach aus unbeweisbaren Behauptungen nicht heraus. Der Empirismus andererseits, welcher Begriffe a priori von Gegenständen leugnet, meint Begriffe von an sich seienden Gegenständen durch Erfahrung, also a posteriori gewinnen zu können; er aber kommt, da er nach seinem Standpunkte allgemeine und nothwendige Be-

griffe von Gegenständen überhaupt nicht kennt, schliesslich zur Abweisung aller Begriffe von Gegenständen, d. h. zur völliger Skepsis in Ansehung der „objectiven" Welt. Wir entnehmen daraus, dass wir angesichts der zweifellosen Thatsächlichkeit jener Begriffe a priori nur dann Erkenntniss von Gegenständen sicherstellen können, wenn wir eine nothwendige Beziehung zwischen Gegenständen unserer Erfahrung und den reinen Verstandesbegriffen von Gegenständen überhaupt entdecken und feststellen können.

Eine nothwendige Beziehung zwischen Gegenstand und „Vorstellung", sagt Kant, ist nur in zwei Fällen denkbar, „entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung, oder wenn diese den Gegenstand allein möglich macht". Wäre nun in Ansehung unserer Verstandesbegriffe das Erste der Fall, dass diese also erst durch den Gegenstand möglich würden, so gäbe es keine Begriffe a priori, sondern nur empirische; angesichts der Thatsache der Begriffe a priori kann also nur das Zweite der Fall sein. Es muss nun gefragt werden, wie diese Begriffe a priori den Gegenstand unserer Erfahrung möglich machen, d. h. die Bedingung sein können, unter denen allein uns etwas als Gegenstand vorliegt. Ist dies gezeigt, dann verstehen wir, dass alle Erkenntniss von Gegenständen nothwendig solchen apriorischen Begriffen gemäss sei, weil ja eben ohne sie überhaupt kein Gegenstand der Erfahrung möglich sein soll. Thatsächlich enthält nun alle Erfahrung ausser der sinnlichen Anschauung noch den Begrift von Gegenständen, die in der Anschauung sich bieten. Demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntniss zum Grunde liegen müssen, und die objective Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori wird darauf beruhen, dass durch sie allein Erfahrung von Gegenständen möglich ist.

Die Zergliederung der Gegenstände unserer Erfahrung zeigt die Gegenstände als Einheiten von Mannigfaltigem der Anschauung; da aber eine Analyse, wie Kant sagt, nur da möglich ist, wo eine Synthese vorhergegangen ist, so lässt sich behaupten, dass die Gegenstände unserer Erfahrung nicht an sich bestehende Einheiten sein können, sondern aus Verknüpfungen von empirischen Anschauungen hervorgegangen sind; und weil eben die Katego-

rien die reinen Verknüpfungsweisen des Bewusstseins bilden, so sind gerade sie es, die Erfahrung von Gegenständen möglich machen. Die reinen Verstandesbegriffe können also von uns mit voller Berechtigung wieder auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden und sind thatsächlich als Begriffe a priori von solchen Gegenständen anzuerkennen, weil die Erfahrungsgegenstände selber auf sie als transcendentale Verknüpfungsweisen der Anschauungen sich gründen, d. i. durch sie nur möglich sind.

Unsere „Gegenstände" der Erfahrung sind also das Zusammen von empirischen Anschauungen und reinen Verstandesbegriffen oder Verknüpfungsweisen des gegebenen Mannigfaltigen unseres Bewusstseins. Weil die reinen Verstandesbegriffe nun aber allgemeine und nothwendige sind, so dass das menschliche Bewusstsein, wann immer ihm Mannigfaltiges der Anschauung gegeben wird, schlechtweg diese Verknüpfungsweisen spielen lassen muss, und Willkür und individuelle Art des Einzelbewusstseins bei diesen Verknüpfungen in keiner Weise mitsprechen, so scheinen die Gegenstände der Erfahrung, eben weil sie nothwendige und allgemeine Verknüpfungen sind, dem gemeinen Bewusstsein „Wirkliches" im alten Sinne, d. h. Dinge an sich zu sein, die unabhängig vom Bewusstsein überhaupt bestehen. Dies ist zwar Schein, aber Nothwendigkeit gehört trotzdem den Erfahrungsgegenständen in Wahrheit zu; und verstehen wir unter Wirklichkeit diese Nothwendigkeit des Gegebenseins und Unabhängigkeit der „Gegenstände" von der Eigenart des einzelnen Bewusstseins, welchem die Gegenstände gegeben sind, so kommt Wirklichkeit ohne alle Frage den Gegenständen unserer Erfahrung zu, und zwar dies nothwendigerweise und einzig und allein darum, weil diese Gegenstände eben durch die apriorischen Verknüpfungsweisen des Bewusstseins auf Grund empirischer Anschauungen nur möglich sind und bestehen. Das menschliche Bewusstsein kann gar nicht anders; die Gegenstände der Erfahrung sind desshalb das nothwendige Ergebniss seiner Sinnlichkeit und seines Verstandes, d. i. der empirischen Anschauungen und der reinen Verstandesbegriffe.

Der Verstand, d. i. das Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zur Einheit zu verknüpfen, oder, wie Kant auch sagt, unter Apperception zu bringen, ist aber selber nur

denkbar als das Vermögen einer ursprünglichen Einheit. Das gemeine Bewusstsein, welchem die Begriffe von Gegenständen sich nach den, angeblich an sich seienden, Gegenständen seiner Erfahrungswelt richten, sieht in diesen Gegenständen selber ursprüngliche Einheiten und will aus ihnen die einheitliche Verknüpfung des Mannigfaltigen unserer Anschauung erklären. Da aber die Gegenstände, welche uns vorliegen, sich nicht als ursprüngliche Einheiten, sondern als Synthese von Mannigfaltigem der Anschauung erwiesen haben, so muss die gesuchte und zur Erklärung dieser Gegenstände unentbehrliche ursprüngliche Einheit den, diese Gegenstände als Einheiten erst ermöglichenden, Verknüpfungsweisen selber zu Grunde liegen; denn diese ursprüngliche Einheit lässt es ja erst verstehen, dass Mannigfaltiges der Anschauung zur Einheit verknüpft gegeben sein kann. Nur was selber Einheit ist, kann auch einzig und allein Mannigfaltigem die Einheit schaffen.

Eine solche ursprüngliche Einheit lässt sich in der That feststellen. Das „ich denke“, sagt Kant mit Anlehnung an Descartes' „cogito ergo sum“, „begleitet alle meine Vorstellungen“, d. h. ihnen allen liegt ein Gemeinsames zu Grunde, nämlich das Einheitsbewusstsein oder die Bewusstseinseinheit, die sich im Besonderen in den Verstandesfunctionen, den einheitlichen Denkweisen geltend macht, um das Mannigfaltige „zu verbinden, d. i. unter eine Apperception zu bringen.“ So nennt Kant denn diese ursprüngliche Bewusstseinseinheit, ohne welche Verknüpfungen des Mannigfaltigen d. h. synthetische Einheit und demgemäss Gegenstände der Erfahrung, sowie deren Erkenntniss nicht möglich sind, die transcendentale Einheit des Selbstbewusstseins oder die ursprüngliche Einheit der Apperception. Dieses ursprüngliche Einheitsbewusstsein functionirt in Ansehung der ihm gegebenen Mannigfaltigkeit der Anschauung eben in den Kategorien, so dass dann Gegenstände vorliegen; auf ihm also beruht im letzten Grunde die Möglichkeit aller Erfahrung und auf ihm damit auch die Möglichkeit aller Erkenntniss. Wir können, wenn Einbildungskraft „das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen“, heisst, die Synthesis, welche die ursprüngliche Bewusstseinseinheit an den

Anschauungen ausübt, „die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft“ heissen; diese Einbildungskraft ist als „productive“ unterschieden von der „reproductiven“. Während Letztere zwar auch „einen Gegenstand ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorstellt“, so stützt sie sich doch auf frühere angeschaute Gegenstände, indess die productive Einbildungskraft gar nichts von früherer Erfahrung zur Verfügung hat, sondern erst von sich aus Gegenstände der Anschauung schafft.

Wenn nun alle unsere Erkenntniss von Gegenständen, die ja synthetische Einheiten sind, auf der ursprünglichen und transcendentalen Einheit des Bewusstseins beruht, unserem Bewusstsein aber nur Anschauungen als das Mannigfaltige für solche transcendentale Synthesis gegeben sind, so kann Erkenntniss nur von synthetischen Einheiten unserer Anschauungen, d. i. von Gegenständen der Erfahrung möglich sein; und da alle unsere Anschauung sinnlich ist, so können wir einzig und allein Erkenntniss von Gegenständen der sinnlichen Anschauung haben. Sind auch die reinen Verstandesbegriffe Begriffe a priori von Gegenständen überhaupt, und ist auch völlig klar, dass die gemeine Ansicht, als ob unsere Begriffe von Gegenständen überhaupt sich nach den gegebenen Gegenständen richteten, gerade umgekehrt werden muss (Kant's „copernicanische That“), da thatsächlich die Gegenstände unserer Erfahrung sich nach unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt richten —, so bieten diese apriorischen Begriffe von Gegenständen für sich doch noch keine Erkenntniss von Gegenständen, sondern dazu bedarf es zugleich der sinnlichen Anschauungen, in denen als begrifflich verknüpften wir allein Gegenstände haben können.

Der Rationalismus ist somit als Wissenschaft gerichtet: Weil unsere Erkenntniss an die sinnliche Anschauung gebunden ist, kann es für uns nur Erkenntniss von der Erfahrung geben, und das „Wirkliche“, welches ja immer den Inhalt einer Erkenntniss bilden muss, kann für unser Erkennen nur der Gegenstand, d. i. das nothwendig Gegebene unserer Erscheinungswelt sein. Denn dieselben Bedingungen, welche unsere Erfahrung, d. i. den Gegenstand der Anschauung möglich machen, sind auch die Bedingungen unserer Erkenntniss von dieser Erfahrung; unsere Erkenntniss ist mithin ein-

geschränkt auf die Gegenstände der Erfahrung. Ein Wirkliches, das ein „Ding an sich" wäre, das also die Bedingungen seines Bestehens nicht in dem sinnlich anschauenden und kategorial denkenden Bewusstsein hätte, ist der menschlichen Erkenntniss völlig entzogen, weil es uns nicht gegeben sein kann.

Von der Erscheinungswelt aber, also von unserer Erfahrungswelt, können wir zweifelloses Wissen, das, wenn es ein besonderes ist, immer doch auf allgemeines Wissen, d. h. auf Erkenntniss a priori sich gründen muss, besitzen, und zwar desshalb, weil für die Gegenstände unserer Erfahrung überhaupt die reinen Verstandesbegriffe und die reinen Anschauungsformen des menschlichen Bewusstseins die transcendentalen Formen, oder, mit anderen Worten, die apriorischen Bedingungen für die Möglichkeit der Gegenstände aller Erfahrung sind.

Jedoch die Möglichkeit der Erkenntniss a priori ist nach einer Seite hin noch nicht erwiesen. Es ist noch nachzuweisen die Möglichkeit der Beziehung der Begriffe a priori, der reinen Verknüpfungsweisen, auf Anschauung a priori (reine Anschauung), denn nur unter Voraussetzung dieser Möglichkeit ist Erkenntniss a priori von Gegenständen der Erfahrung denkbar. Kant stellt daher die Frage: „Wie (durch welche Mittel oder Medien) geschieht die Anwendung der aus unserem Verstande entsprungenen Begriffe, die ja objective Gültigkeit haben sollen, auf Erfahrungsgegenstände?" Er beantwortet die Frage in dem Abschnitte „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" dahin, dass die Zeitanschauung das zwischen den empirischen Anschauungen der Erscheinungen und dem reinen Verstande Vermittelnde sein könne, da sie mit letzterem die Apriorität, mit ersteren die Anschaulichkeit gemein habe, und da zugleich alle Erfahrung, äussere und innere, in dieser Anschauungsform „Zeit" sich biete (s. S. 228). Indem der Verstand nun seine reinen Begriffe auf die reine Zeitanschauung anwendet, gewinnt das Bewusstsein Zeitschemata, die als apriorische eben „Allgemeinanschauungen" sind und daher in den empirischen Einzelanschauungen (Erscheinungen), da diese ja stets in der Anschauungsform „Zeit" auftreten, nothwendig als das allen Zeitanschauungen Gemeinsame sich vorfinden.

Dieser „Schematismus des reinen Verstandes" macht

eine Anwendung der Kategorien auf die reine Zeitanschauung a priori für alle Erfahrung möglich. Jede Kategorie aber hat ihr eigenes Schema und dadurch ist wieder die Möglichkeit gegeben, verschiedene Urtheile a priori über Gegenstände möglicher Erfahrung zu gewinnen; diese Urtheile nennt Kant die synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes von der Erfahrung überhaupt. Der Tafel der Kategorien entsprechend, theilt er sie in folgende vier Gruppen: Axiome der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Die Grundsätze der beiden ersten Gruppen nennt er die mathematischen, weil sie bloss auf die Anschauung gehen, indem die Kategorien der Quantität und Qualität zu Grunde liegen, und weil sie auf der Synthesis von gleichartigem Mannigfaltigen, das nicht nothwendig zusammengehört, beruhen; die Grundsätze der beiden letzten Gruppen heissen dynamische, weil sie auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt gehen, indem die Kategorien der Relation und Modalität zu Grunde liegen, und weil sie auf der Synthesis von ungleichartigem Mannigfaltigen, das nothwendig zusammengehört, beruhen. Das „Princip der Axiome der Anschauung“ ist: „Alle Anschauungen sind extensive Grössen“, das der Anticipationen der Wahrnehmung: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Grösse d. i. einen Grad.“ Das Princip der Analogien der Erfahrung heisst: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich“; die einzelnen Grundsätze aus den angewendeten Kategorien der Relation sind: 1. der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz ihrem Quantum nach, 2. der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Causalität (alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und der Wirkung) und 3. der Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung (alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung). Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt endlich sind folgende Grundsätze: 1. was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und dem Begriffe nach) übereinkommt, ist

möglich, 2. was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) übereinkommt, ist wirklich, 3. was sich als mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung zusammenhängend erweist, ist (existirt) nothwendig.

Diese Grundsätze des reinen Verstandes bedeuten für unsere Erfahrungswelt oder die Natur, da diese das Ergebniss der afficirten Sinnlichkeit und des spontan thätigen Verstandes unseres Bewusstseins ist, zweifelsohne die Gesetze des Bestehens und Geschehens der Natur, daher kann der Verstand der Gesetzgeber der Natur genannt werden, da er „ihr die Gesetze vorschreibt“; denn er bezeichnet das Denken jener transcendentalen Bewusstseinseinheit, das allen Menschen gemeinsam ist. Die mit Hülfe des Schematismus des Verstandes zu gewinnenden „Grundsätze“ bilden als Erkenntniss a priori von Gegenständen der Erfahrung oder der Natur demnach die allgemeine und nothwendige Grundlage für alle andere, mit Hülfe der einzelnen Erfahrungen im Besonderen zu gewinnende, Erkenntniss von der Natur. Indem aber gezeigt ist, wie diese Grundsätze als Erkenntniss a priori von der Natur oder der Erfahrung überhaupt möglich sind, ist eben die Frage „wie ist reine Naturwissenschaft möglich?“ und auch die weitere „wie ist Wissenschaft von Gegenständen möglich?“ beantwortet.

Die Thatsache der Wissenschaften „Mathematik“ und „Naturwissenschaft“ hat ihre transcendentale Begründung gefunden durch das, in Sinnlichkeit und Verstand a priori functionirende und dadurch eben die Gegenstände der Erfahrung, d. i. „die Natur“ als Wirkliches ermöglichende Bewusstsein überhaupt, durch jene ursprüngliche, aller transcendentalen Apperception (Verknüpfung von Mannigfaltigem) zu Grunde liegende und sie begründende Einheit des Bewusstseins, von der alle Wirklichkeit unserer Dinge und alle Dinge unserer Wirklichkeit nothwendig abhängen. Erfahrung überhaupt ist nur möglich durch diese sinnlich afficirte und in productiver Einbildungskraft „verständig“ thätige ursprüngliche Einheit des Bewusstseins; von ihr ist die Erfahrungswelt durchaus und bis ins letzte Stück abhängig und wird daher mit Recht Erscheinungswelt genannt. Indess, weil sie von jener ursprünglichen Einheit des a priori anschauenden und denkenden Bewusstseins abhängt, ist sie nicht etwa eine

Scheinwelt, die nicht Nothwendigkeit ihres Bestehens und Geschehens in sich trüge.

Indem die Erfahrungswelt, wenn sie gleich phänomenal (Erscheinungswelt) ist, doch in ihrem Bestehen und Geschehen, dank der sie tragenden und producirenden Bewusstseinseinheit, als nothwendige dem menschlichen Bewusstsein vorliegt, kann der Mensch von dieser seiner Welt Erkenntniss, d. h. nothwendige, auf „Wirkliches" d. i. auf „Gegenstände" gehende, synthetische Urtheile gewinnen. Hume hatte auf dem psychologisch-erkenntnisstheoretischen Standpunkte des Empirismus folgerichtig Substanz und Causalität als „Wirkliches" gestrichen, und so musste er eben die Möglichkeit der Erkenntniss von „Gegenständen" oder Dingen leugnen. Hume hatte auch ganz richtig erkannt, dass die Begriffe Substanz und Causalität in unserem Bewusstsein nothwendig entspringen, also a priori sind. Aber die grosse Entdeckung war Kant vorbehalten, dass die apriorischen Begriffe als die nothwendigen Thätigkeitsweisen des Bewusstseins die Erfahrung überhaupt, also auch Hume's Thatsachen der Erfahrung (matter of facts), erst möglich machen.

Dieser grosse, die Erfahrungserkenntniss völlig sichernde und alle empiristische Skepsis niederhaltende Fund vom transcendentalen Bewusstsein, welches, als das allen Menschen gemeinsame, vor allem „reflectirten" Denken, gleichsam „unter Tage", wie es im Bergbau heisst, in productiver Thätigkeit jedem Menschen die Dinge der Erscheinungswelt nothwendig gegeben sein lässt — dieser grosse Fund Kants beschränkte freilich die menschliche Erkenntniss auf „phänomenale" Gegenstände, auf die Erscheinungswelt des sinnlichen Bewusstseins, d. i. auf die „Natur". Wirkliche Erkenntniss von der Natur, erklärt Kant, lässt sich nur dann erwarten, wenn und soweit beide apriorischen Erkenntnisswurzeln, reine Anschauung und reiner Verstand, zusammen den Erkenntnissgrund bilden. Demgemäss giebt es Wissenschaft im eigentlichen Sinne nur insoweit von der Natur, als sich die Gegenstände unserer Erfahrung auch in Anschauungsverhältnissen, d. h. mathematisch, in Grösse und Zahl, fassen lassen. Nur die mathematisch begründete Wissenschaft von der Erfahrung ist wirklich Wissenschaft; was sich der mathematischen Fassung nicht fügt, z. B. das Seelenleben,

kann keine reine Wissenschaft zulassen: Psychologie gehört daher zu den empirischen, d. i. eine vorliegende Erfahrung bloss beschreibenden Wissenschaften.

Metaphysik andererseits, wenn dies Wort Wissenschaft vom Uebersinnlichen bedeuten soll, ist für den Menschen unmöglich, da er nur sinnliche Anschauung hat, ohne Anschauung aber für den Verstand nichts, was er erkennen könnte, gegeben ist. Ein Verstand aber, dem nicht mittelst der Sinne Anschauung gegeben wäre und der doch Erkenntniss haben sollte, müsste unmittelbare Anschauung von Gegenständen haben, er müsste, mit anderen Worten, selber anschauen, also anschauender Intellect sein und intellectuelle Anschauung von Gegenständen haben; Letzteres aber wäre nur einem übermenschlichen, d. i. übersinnlichen Wesen möglich. Für den Menschen, den nur sinnlich anschauenden, ist daher Metaphysik als „Wissenschaft von Uebersinnlichem“ nicht möglich.

Wie aber kommt denn der Mensch zur Behauptung von Uebersinnlichem, wenn es ihm niemals gegeben ist? Wie kommt er dazu, von Grenzen seiner Erkenntniss zu reden, wenn ihm nur Sinnliches, das er doch völlig erkennen kann, gegeben ist?

Während Kant sich in dem bisher Erörterten mit genialer Kraft über jenem psychologisch-erkenntnisstheoretischen Standpunkte des Empirismus gehalten hatte, der die dogmatische Voraussetzung von etwas, vor aller Erfahrung und vom Bewusstsein unabhängig Bestehenden, dem Dinge an sich oder der Welt an sich, zu seiner Grundlage hat, verfiel er dieser selben Voraussetzung des Empirismus, indem er das allgemeine Bewusstsein selber, insofern es sinnliches ist, wieder als Einzelseele fasste und ihm dann „Wirkliches“ gegenübergestellt dachte; indem er also sein transcendentales Bewusstsein doch wieder zum Einzelbewusstsein machte und demnach als ein von „Anderem“ afficirbares auffasste. Der rein erkenntnisstheoretische Standpunkt war damit von Kant verlassen und mit dem psychologisch-erkenntnisstheorischen vertauscht. Er meinte sich nicht anders vor dem Vorwurf des „Idealismus“ — der das Sein der Erfahrungswelt auf das individuelle Bewusstsein, dem diese Welt gegeben ist, gegründet sein lässt — retten zu können und erkannte nicht,

dass im transcendentalen allgemeinen Bewusstsein die einzig sichere Waffe gegen jenen Vorwurf sich bietet. Hätte er diese Waffe benutzt, so würde ihm der andere Vorwurf, der ihm nun mit Recht gemacht wird, erspart sein, dass er durch die Annahme von dem, das Bewusstsein afficirenden Anderen, dem „Ding an sich", in Widerspruch geräth mit seinem Satze: Alles, was uns gegeben ist und was wir demnach als „Wirkliches" behaupten können, ist Erscheinung, d. i. Gegenstand unserer Erfahrung. In Widerspruch mit diesem grundlegenden Satze seiner Philosophie behauptete Kant aber ein, das Bewusstsein afficirendes Ansichseiendes, das freilich niemals in der Erfahrung gegeben sein könne, also nicht „Phänomenon" sei.

Kant vermochte sich nicht zu beruhigen bei dem thatsächlichen Gegebensein dessen, was als Gegenstand der Erfahrung vorliegt, obwohl er doch gezeigt hatte, wie diese Gegenstände durch das sie bedingende transcendentale Bewusstsein aller Subjectivität und allem Schein, also auch jenem „Idealismus", völlig und sicher entrückt sind. Er sah nicht ein, dass dieses Gegebensein für alle Kritik der Boden ist, auf den sie selber ohne Weiteres sich stellen muss, wenn sie überhaupt einen Boden haben will, und dass an dieses Gegebensein der Erkenntnisstheoretiker keine Frage mehr richten kann, weil er, um es zu thun, diesen Boden verlassen müsste, aber doch keinen anderen fände, auf den er sich dann noch stellen könnte. Der psychologische Boden indess, auf den sich Kant hier stellte, ist gar kein erkenntnisstheoretischer, er setzt vielmehr als seinen nothwendigen Untergrund den erkenntnisstheoretischen selbstverständlich voraus. Indem Kant dies vergass und ihm das transcendentale allgemeine Bewusstsein sich doch wieder in das einzelne psychologische verkehrte, war freilich der Widerspruch in sein System hineingebracht: der kleine Abschnitt in der Kritik d. r. Vernunft (2. Auflage) „Widerlegung des Idealismus" zeigt, wie dieser Widerspruch Kant hinderte, das Unternehmen der Widerlegung des Idealismus zu einem glücklichen Ende zu führen.

Kant will zwar das afficirende Ansichseiende keineswegs als Gegenstand der Erkenntniss angesehen wissen; sowohl was jenes sei, als auch wie es das Bewusstsein afficire, soll unserer Erkenntniss durchaus verborgen sein. Daher nennt er es nur

einen „negativen Begriff"; aber es sei doch ein Grenzbegriff, der die Grenze unseres Erkennens bestimme, weil das Erkennen durch den Begriff des Ansichseienden auf die Erscheinungswelt eingeschränkt werde. Während Kant also auf der einen Seite die positive Behauptung von einem afficirenden „Ding an sich", das zwar für uns ein unerkennbares ist und bleibt, aufstellt, nimmt er sie auf der anderen Seite soweit zurück, dass ihm „Ding an sich" nur ein Grenzbegriff, ein Wachposten für den Verstand bleibt, damit dieser in seinem Wissensdrange nicht das „fruchtbare βάθος der Erfahrung" verlasse und nicht über die Erscheinungs- und Erkenntnissgrenze hinaus mit seinen Begriffen sich verliere. „Ding an sich" ist ihm, da unsere Anschauung ja nur „Erscheinungen" bietet, ein leerer „Begriff" und zugleich doch ein problematischer von Gegenständen, da wir nach Kant „Dinge an sich" weder behaupten noch verneinen können; wir Menschen also sollen nicht zu entscheiden im Stande sein, ob Ansichseiendes oder Uebersinnliches bestehe oder nicht.

Indem Kant erklärt, dass Begriffe von Uebersinnlichem in der Erfahrungswelt niemals vorliegen, wirft er zugleich die Frage auf, wie denn doch solche Begriffe uns möglich seien. Können sie aus der Erfahrung, die nur Sinnliches bietet, nicht stammen, so müssen sie eben Begriffe a priori sein, also in unserem Bewusstsein selber entspringen; sind sie aber a priori, so sind sie für uns allgemeine und nothwendige, d. h. Begriffe, denen wir uns nicht entziehen können, da sie dem menschlichen Bewusstsein überhaupt eigen sind.

Nun finden wir thatsächlich in unserem Bewusstsein solche Begriffe, welche die Erfahrung übersteigen und auf übersinnliche Gegenstände zielen, nämlich „Seele", „Welt" und „Gott". Die Metaphysiker haben demgemäss auch als Disciplinen ihrer Wissenschaft „rationale Psychologie, Kosmologie und Theologie" aufgestellt (s. Wolff). Da aber weder „Seele" noch „Welt" noch „Gott" als Gegenstand unserer Anschauung gegeben ist und diese Begriffe doch dem menschlichen Bewusstsein überhaupt entspringen, so müssen wir die Frage stellen, wie diese Begriffe denn in uns möglich seien, oder, was dasselbe sagt, wie „Metaphysik als Naturanlage" möglich sei.

Die transcendentale Einheit, welche allem Bewusstsein zu

Grunde liegt und im Denken Einheiten des Mannigfaltigen der Anschauung, d. h. Gegenstände der Erfahrung schafft, treibt uns, nicht eher zu ruhen, als bis erstens die Gesammtheit der inneren Erfahrung, d. i. unser Seelenleben, in einer geschlossenen, d. i. unbedingten Einheit, nämlich im Begriffe der Seelen-Substanz zusammen gefasst ist; bis zweitens die Gesammtheit der äusseren Erfahrung, d. i. unsere Aussenwelt, in einer geschlossenen, d. i. unbedingten Einheit, im Begriff des Weltganzen gedacht ist; und bis drittens die Gesammtheit aller Erfahrung, der inneren sowie der äusseren, in einer geschlossenen, d. i. unbedingten Einheit, im Begriffe des Alles in sich schliessenden Gottes verknüpft ist. Wenn nun auch unsere Erfahrung unbedingte Einheiten dieser Art als Gegenstände nicht bietet, so wird doch in diesen, aus der transcendentalen Einheit des Bewusstseins hervordrängenden Begriffen dem Verstande die, freilich niemals zu lösende Aufgabe gestellt, solche Einheiten in der Erfahrung zu gewinnen. Als Aufgaben, zu dem thatsächlich als Bedingtes Gegebenen unserer Erfahrung das Unbedingte zu finden, um gleichsam in dem Gegebenen der Erscheinungswelt eine volle Spiegelung jener, allem Gegebenen zu Grunde liegenden transcendentalen unbedingten Bewusstseinseinheit zu haben, bleiben die Begriffe „Seele", „Welt" und „Gott" unverrückbar bestehen; sie sind für unser Erkenntnissstreben ein steter Stachel, der die faule Vernunft immer wieder aufstört zu neuer Arbeit auf dem Wege zum Unbedingten hin.

Das Vermögen des menschlichen Bewusstseins, diese Aufgabe dem Verstande zu stellen, oder diese an den Gegenständen der Erfahrung nicht festzustellenden Begriffe a priori zu haben, nennt Kant „Vernunft", indem er dies Wort hier in einem engeren Sinne, und nicht, wie sonst, gleich „Bewusstsein" gebraucht. Ist ihm der Verstand das Vermögen des Bewusstseins, solche Begriffe a priori zu haben, welche der Erfahrung überhaupt zu Grunde liegen, daher an den Gegenständen der Erfahrung festzustellen sind und auf sie in allgemeingültigen Urtheilen bezogen werden können, so ist die „Vernunft" das Vermögen des Bewusstseins, Begriffe a priori zu haben, welche weder der Erfahrung zu Grunde liegen, noch in Urtheilen auf Gegenstände der Erfahrung bezogen werden dürfen. Trotzdem stellen die, in diesen

Vernunftbegriffen angezeigten „Vernunftdinge“ dem erkennenden Verstande Aufgaben, die zwar durch ihn niemals eine Lösung finden können, aber als unaufhörlich antreibender Stachel doch von unschätzbarer Bedeutung sind. Diese Begriffe, deren angebliche „Gegenstände“, wenn sie überhaupt sind, jedenfalls jenseits unserer Erfahrung liegen, nennt Kant „Ideen der reinen Vernunft“.

Da die Ideen Begriffe a priori, also für das Bewusstsein allgemeine und nothwendige sind, so finden sie sich in jedem menschlichen Bewusstsein und erwecken, als Begriffe von „Gegenständen“, den unvermeidlichen Schein, als ob derartige wirkliche Gegenstände gegeben und unserer Erkenntniss zugänglich sein könnten. Gegen diesen Schein haben wir uns unaufhörlich zu wehren und uns gegenwärtig zu halten, dass Erkenntniss von etwas, das nicht Gegenstand sinnlicher Anschauung ist, für uns unmöglich sei; weil uns ja eben nur Gegenstände sinnlicher Anschauung gegeben sind. Dies ist uns durch die Beantwortung der Frage „wie ist Metaphysik als Naturanlage möglich?“ völlig klar geworden, weil sie uns Einsicht in den Ursprung der Ideen vom Uebersinnlichen, d. i. vom Unbedingten giebt. Nun erst ist auch die andere Frage, „wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?“ zu beantworten. Metaphysik als Wissenschaft von übersinnlichen Gegenständen ist unmöglich; will man aber die Wissenschaft, welche sich mit den Ideen von Uebersinnlichem beschäftigt und deren Bedingungen aufdeckt, Metaphysik nennen, so ist Metaphysik als Wissenschaft allerdings möglich, und sogar durchaus nöthig zur Erkenntniss von dem Unvermögen unserer Vernunft, irgend etwas über die, bei jenen Ideen in Frage kommenden „Gegenstände“ zu erkennen.

Die Kritik d. r. V. behandelt nun in dem Abschnitt „transcendentale Dialektik“ (nachdem in ihrem ersten Abschnitt „transcendentale Aesthetik“ die apriorischen Anschauungsweisen Raum und Zeit, und in ihrem zweiten „transcendentale Analytik“ die reinen Verstandesbegriffe und die Grundsätze des reinen Verstandes erörtert sind) die „Logik des Scheins“. Kant deckt hier auf: 1. die Trugschlüsse, welche angeblich die Erkenntniss einer Seelensubstanz liefern sollen (in den „Parologismen der reinen Vernunft“), 2. die Widersprüche, welche aus der Voraussetzung der „Welt“ als eines angeblich in der Erfahrung gegebenen

Ganzen von Gegenständen äusserer Erfahrung sich ergeben, (in den „Antinomien der reinen Vernunft“) und 3. die Haltlosigkeit aller Beweise vom Dasein Gottes, des ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweises (in dem Hauptstück „das Ideal der reinen Vernunft“). Die Idee „Gott“ als der „Inbegriff aller Möglichkeit“, ist Begriff von einem einzigen „Gegenstande“, während die Idee „Seele“ und die Idee „Welt“ Begriff für eine Vielzahl von „Gegenständen“ ist (wir reden von vielen „Seelen“ und vielen „Welten“); darum nennt Kant den Begriff des „einzigen“ Gegenstandes („Gott“), weil er ja „alle Möglichkeit“ in sich befasst, das transcendentale Ideal der reinen Vernunft. Der Gedanke, dass die transcendentale Bewusstseinseinheit — deren Thatsächlichkeit Kant in dem „alle meine Vorstellungen begleitenden „Ich denke“ festgestellt hatte — eben das, mit dem „transcendentalen Ideal“ begrifflich sich ja deckende, Unbedingte sei, findet sich bei Kant noch nicht; erst Fichte hebt diesen Schatz.

Das Ergebniss von Kants Untersuchung des Erkennens ist kurz folgendes. Es giebt zweifellos Erkenntniss, nämlich von unserer Erfahrungswelt; diese Erkenntniss ist möglich, weil ihre Gegenstände selber durch das a priori der Sinnlichkeit und des Verstandes, welche beiden die Doppelwurzel menschlicher Erkenntniss sind, erst möglich werden. Ob es Uebersinnliches giebt, können wir Menschen weder bejahen noch verneinen; die Ideen „Seele“, „Welt“ und „Gott“ sind uns daher nur problematische Begriffe von Gegenständen. Mittelst dieser Vernunftbegriffe aber können wir für unsere Erkenntniss die von ihr unüberschreitbare Grenze feststellen; die menschliche Erkenntniss ist eingeschränkt auf die Erscheinungswelt, auf die Gegenstände unserer Erfahrung. Alles Erfahrungswissen aber ist, da es als Erkenntniss Nothwendigkeit in sich haben muss, gegründet auf die Erkenntniss a priori von Gegenständen der Erfahrung überhaupt, und die Allgemeinheit und Nothwendigkeit des unserem Bewusstsein a priori Eigenen als des Transcendentalen begründet die Wirklichkeit der Gegenstände unserer Erfahrungswelt. Diese Wirklichkeit und alle unsere Erkenntniss von ihr ist aber in letzter Linie gegründet auf die transcendentale Einheit des Bewusstseins.

2. Das Wollen.

Wie die reine Vernunft, d. i. das Bewusstsein überhaupt, sich einerseits theoretisch im Wissen als sichere Grundlage a priori geltend macht, so tritt sie nach Kant andererseits praktisch im Wollen als apriorischer Bestimmungsgrund auf. In letzterem Falle wird die reine (praktische) Vernunft für das Wollen sich als gesetzgebende geltend machen, da ihre apriorische Forderung ja eine allgemeine und nothwendige sein muss. Ein allgemeingültiges Gesetz für das menschliche Wollen überhaupt nennen wir Sittengesetz; dieses lässt sich nicht aus der Erfahrung herleiten, sondern muss apriorisch begründet sein, d. h. es ist nur möglich, wenn die reine Vernunft a priori Bestimmungsgrund des Willens ist. Aus der Erfahrung gewonnene, d. h. empirische Bestimmungsgründe des Willens können niemals Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führen, können also niemals „praktische“ Gesetze enthalten. Die „Maxime“ eines „empirisch“ bestimmten Willens führt nämlich immer auf einen „Gegenstand“ der Erfahrung als den Bestimmungsgrund des Willens zurück, und solch ein „Gegenstand“ ist immer Einzelnes und Besonderes, niemals schlechtweg Allgemeines. Soll also ein Sittengesetz überhaupt bestehen, so kann es nur a priori in dem Bewusstsein oder der reinen Vernunft des Wollenden entspringen, mit anderen Worten, es kann nur bestehen, wenn die reine Vernunft, als das schlechtweg Allgemeine, Bestimmungsgrund des Wollens ist; in diesem Falle aber muss es auch immer ein autonomes Gesetz sein, da hier ja des Wollenden eigene reine Vernunft als der Gesetzgeber in ihm auftritt.

Besteht nun das Sittengesetz, so ist es trotz seiner Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch kein „Naturgesetz“ menschlichen Wollens, als ob, wie das Naturgeschehen dem Naturgesetze ausnahmslos entspricht, so dem Sittengesetze das menschliche Wollen ausnahmslos folge. Der Mensch kann ja auch, wie die Erfahrung lehrt, anders, als das Sittengesetz es vorzeichnet, wollen; das Sittengesetz ist also nur die Forderung, welche die reine Vernunft des Menschen an den Willen stellt, es drückt ein Sollen, das Naturgesetz dagegen ein Müssen aus.

Wäre der Mensch ein blosses Vernunftwesen, das mithin zum Bestimmungsgrunde seines Willens einzig und allein die reine

Vernunft hätte, so würde selbstverständlich das „Sittengesetz" Naturgesetz des menschlichen Wollens sein, d. h. es würde kein von dem „Sittengesetze" abweichendes. menschliches Wollen geben können. Nun ist aber der Mensch nicht nur Vernunft-, sondern auch Sinnenwesen, das mithin zum Bestimmungsgrunde seines Willens auch die Sinnlichkeit haben kann; als Sinnenwesen aber hat der Mensch den Trieb nach Glückseligkeit, der durch „Objecte des Begehrungsvermögen", also durch Gegenstände der Erfahrung gestillt wird. Wenn also die Sinnlichkeit des Menschen Bestimmungsgrund seines Willens ist, so heisst dies mit anderen Worten, dass der Wille „empirisch" bestimmt ist, nämlich durch den Gegenstand, der uns in der Erfahrung Glückseligkeit oder Lust verspricht. Weil nun der Glückseligkeitstrieb im Menschen als sinnlichem Wesen wurzelt, sittliches Wollen, d. i. Wollen aus reiner Vernunft, aber nicht empirisch, also nicht durch Gegenstände, die den Glückseligkeitstrieb zu erfüllen versprechen, bestimmt sein kann, so besteht im Menschen, der Sinnen- und Vernunftwesen zugleich ist, nothwendig ein praktischer Gegensatz zwischen dem in der Sinnlichkeit des Menschen wurzelnden Glückseligkeitstriebe und dem in der reinen Vernunft des Menschen wurzelnden Tugendtriebe. Auf Grund dieses praktischen Gegensatzes muss das, aus der eigenen reinen Vernunft des Menschen hervorgehende Sittengesetz dem, auch unter dem Glückseligkeitstriebe stehenden Menschen als ein Sollen sich kundgeben, denn es schliesst jeden empirischen, auf Glückseligkeit oder Lust abzielenden Bestimmungsgrund für das sittliche Wollen aus und lässt nur den, durch die eigene reine Vernunft allein bestimmten, Willen als „guten" oder sittlichen Willen gelten.

Die Thatsache dieses Sittengesetzes ist unleugbar; jedem Menschen ertönt in der eigenen Brust das „Du sollst", welches nicht etwa als hypothetischer Imperativ („Du sollst so handeln, wenn Du glückselig sein willst") auftritt, sondern als kategorischer, d. i. als ein unbedingter Imperativ, dessen Nothwendigkeit in voller Unerschütterlichkeit dasteht und in dem die reine Vernunft sich unmittelbar für den Willen bestimmend, d. h. praktisch geltend macht.

Was ist nun der Inhalt dieses, als bedingungsloser, d. i. kategorischer Imperativ in jedem Menschen nothwendig sich

bezeugenden, Sittengesetzes unserer reinen Vernunft? Was kann unsere *reine* Vernunft von dem Willen fordern? Empirisches kann es nicht sein, denn in *dieser* Vernunft ist nichts Empirisches. Ist somit jeder Gegenstand unserer Erfahrung als Inhalt des Sittengesetzes ausgeschlossen, so bleibt als mögliche Forderung der *reinen* Vernunft nichts Anderes übrig, als dass das *sittliche* Wollen in jedem einzelnen *empirischen* Falle ein schlechtweg *Allgemeines* zur Geltung bringen muss. Daher sagt Kant, dass der kategorische Imperativ, in welchem sich die reine Vernunft als Bestimmungsgrund des menschlichen Willens zum Ausdruck bringt, folgendermassen laute: „Handle so, dass die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer *allgemeinen* Gesetzgebung gelten könne“. Somit ist das Bewusstsein, aus dem heraus wir, die wir nicht nur Vernunft, sondern auch Sinnlichkeit haben, im *sittlichen* Wollen uns bethätigen, das Bewusstsein des *reinen unbedingten* Sollens, d. i. der *Pflicht*. Wer einzig aus diesem reinen Pflichtbewusstsein, die *allgemeine* Forderung der reinen Vernunft in dem einzelnen empirischen Falle zur Geltung zu bringen, handelt, also in seinem Wollen in *keiner* Weise durch eine *Neigung* zu dem Gegenstande, auf welchen in dem einzelnen empirischen Falle das Wollen sich bezieht, mitbestimmt wird, — nur der handelt *sittlich*, nur der zeigt einen „*guten*“ Willen.

Kant hat das Sittengesetz an einer anderen Stelle folgendermassen gefasst: „Handle so, dass du die *Würde der Menschheit* sowohl in deiner Person, als auch in der Person jedes Anderen jederzeit achtest, und die Person immer zugleich als Zweck, nie bloss als Mittel gebrauchst“. Im Grunde sagt diese Formel nichts Anderes, als jene erste Formel des Sittengesetzes; die *Würde*, sagt Kant, kommt nur demjenigen zu, was an und für sich Zweck ist und um dessentwillen alles Uebrige da ist; diese Würde kommt dem *Sittengesetz allein* im eigentlichen Sinne zu. Das Pflichtbewusstsein, welches die unbedingte Forderung unserer reinen Vernunft, das Sittengesetz zu erfüllen, zum Inhalt hat, zielt mit anderen Worten darauf, des Sittengesetzes Würde zu wahren. Da nun jeder Mensch auch reine praktische Vernunft und daher Quell des Sittengesetzes ist, so folgt, dass die Würde des Sittengesetzes auf ihn als den Träger desselben abschattet, dass daher auch jeder Mensch an und für sich Zweck ist und dass, wer seine

eigene Würde und die der anderen Personen in seinem Handeln achtet, damit eben die Würde des Sittengesetzes wahrt.

Von seinem rigoristischen ethischen Standpunkte, der nur das, aus reinem Pflichtbewusstsein allein hervorgehende, in keiner Weise durch Neigung und Gefühl mitbedingte Wollen als das sittliche anerkennt, hat sich Kant allerdings entfernt, indem er die Achtung vor dem Sittengesetze als das, den sittlichen Willen mitbestimmende „moralische Gefühl“ (eine Lust, dem eine gewisse Unlust beigemischt sei,) bezeichnet. Die „Logik der Thatsachen“ hat ihn also doch gezwungen, die unhaltbare Meinung, als ob Wollen jemals ohne Gefühl und vorgestelltes Gefühl möglich wäre, selber zu untergraben.

Da nun nach Kant die Thatsache des kategorischen Imperativs unbestreitbar ist, so zwingt sie ihn zu der Ueberzeugung, dass der, von reiner Vernunft bestimmte Wille ein freier sei; denn ein Wille des Menschen, dessen bestimmendes Gesetz, aus der eigenen reinen Vernunft erwächst, ein Wille also, der aus der eigenen Vernunft allein bestimmt wird, ist nach Kant einer, der „eine Causalreihe von sich aus, ohne selber wieder verursacht zu sein, anfängt“, d. h. er ist ein freier Wille. Sind wir also des unbedingten, allgemeingültigen Sittengesetzes in der Thatsache des kategorischen Imperativs gewiss, so können wir uns der Ueberzeugung von der Freiheit des sittlichen Willens nicht entziehen. Freilich lässt sich diese Freiheit, wie in der Kritik d. r. V. nachgewiesen wurde, nicht theoretisch feststellen, denn in der Erfahrungswelt giebt es keine „Causalität durch Freiheit“, da in ihr jegliches wieder von Anderem verursacht sein muss. Die angezogene Freiheit des Willens kann daher keine „empirische“ (sinnliche), sondern muss eine „intelligible“ (übersinnliche) sein, und die Gewissheit solcher Freiheit kann demzufolge auch niemals als „Erkenntniss“ ausgegeben werden, sondern sie ist und bleibt eine, aus der Thatsache des kategorischen Imperativs sich zwingender Weise ergebende und unerschütterliche „praktische“ Ueberzeugung; in diesem Sinne nennt Kant die Freiheit des durch reine Vernunft bestimmten Willens ein Postulat der praktischen Vernunft: „Du kannst (bist frei), denn du sollst“.

Aber noch zwei andere Postulate sind ihm ebenso eng mit der Thatsache des Sittengesetzes verknüpft. Wie gezeigt ist, bleibt

nach Kant, wenn auch das sittliche Wollen keineswegs von dem Glückseligkeitstriebe des Menschen mitbestimmt ist, dieser Trieb doch, da der Mensch immerfort auch Sinnlichkeit hat, bestehen und drängt nach Befriedigung. Hieran knüpft Kant an und erklärt, dass das höchste Gut für den sowohl „vernünftigen“ als auch „sinnlichen“ Menschen nur in der Erfüllung sowohl des Tugendtriebes, als auch des Glückseligkeitstriebes bestehen könne. Da Kant aber an seinem, für dieses Leben geltenden ethischen Standpunkte, welcher nur Wollen aus Pflichtbewusstsein, d. h. dem Tugendtriebe gemässes Wollen gelten lässt, festhält, so erklärt er, dass, angesichts der im Menschen vereinten beiden Triebe, der Tugendtrieb zunächst zwar allein zu erfüllen sei, dass dann aber dem erfüllten Tugendtriebe als seine, zu ihm gehörige berechtigte Folge die Erfüllung des Glückseligkeitstriebes für den Menschen eintreten müsse, mit anderen Worten, dass der Tugendhafte allein der Glückwürdige sei und daher auch glückselig werden müsse: das sei die „moralische Ordnung“. In dem Zusammen von Glückwürdigkeit und Glückseligkeit besteht das höchste Gut des Menschen. Da aber dieses irdische Leben eine „physische Ordnung“ zeigt, die der moralischen Ordnung gerade entgegensteht, also dass hier gerade nicht der Tugendhafte, sondern vielmehr der Lasterhafte die Glückseligkeit erfährt, so ist einerseits ein Leben des Menschen nach dem Tode (Unsterblichkeit der Seele) in einem Jenseits, welches jene moralische Ordnung zeigt, und andererseits das Dasein eines allerhöchsten absoluten Wesens, welches solche moralische Ordnung im Jenseits setzt und erhält, also Gottes Dasein, ein Postulat der praktischen Vernunft.

Die „praktische Gewissheit“ von der Freiheit, der Unsterblichkeit und dem Gottesdasein bildet den „reinen praktischen Vernunftglauben“. Dieser ist keine „Erkenntniss“, sondern eine „aus der moralischen Gesinnung entsprungene“, unverwischbare Ueberzeugung, die zwar „öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen kann“; weil aber sein Inhalt, als Uebersinnliches, nicht Gegenstand theoretischer Forschung ist, so kann die theoretische Vernunft ihn auch nicht verneinen, und die praktische Vernunft steht in dieser Angelegenheit unabhängig von der

theoretischen da. Wenn daher aus der Thatsache des kategorischen Imperativs der reinen praktischen Vernunft die Ueberzeugung von jenem, der theoretischen Vernunft unzugänglichen, Uebersinnlichen sich aufschliesst, so greift in dieser Sache die praktische Vernunft im reinen praktischen Vernunftglauben an das Uebersinnliche über das Gebiet der theoretischen Vernunft hinaus. Damit hat Kant die praktische Vernunft aus der Hörigkeit, in der sie von der bisherigen Philosophie meistens zur theoretischen gehalten wurde, befreit und den Primat der praktischen Vernunft über die theoretische ausgesprochen. Dasjenige, vor dem die theoretische Vernunft sich zu reinem Schweigen bescheiden muss, das Uebersinnliche, ist durch die praktische Vernunft wenigstens Inhalt eines „praktischen“ Glaubens und wird damit, wenn auch nicht für unser Wissen, so doch für unser Leben uns erschlossen.

Die Frage nach dem Verhältniss von Sittlichkeit und Religion, welche Kant in seiner Schrift „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ erörtert, knüpft an die Unterscheidung von „Legalität“ und „Moralität“ des menschlichen Handelns an; Moralität ist da, wo nur um des Gesetzes willen, also aus reinem Pflichtbewusstsein, oder aus reiner Achtung vor dem Sittengesetze, gehandelt wird, Legalität aber, wo die Handlung zwar auch als dem Gesetze entsprechend erscheint, aber aus Neigung, also aus einem Gefühle heraus, gehandelt wird. Würde nun „Sittlichkeit“ von der Religion abhängen, so gäbe es kein pflichtmässiges und autonomes, d. i. kein wahrhaft sittliches Wollen, denn die Gefühle der Furcht vor Gott und der Hoffnung auf Gott würden dann die Triebfedern des, dem Willen Gottes gehorchenden, menschlichen Willens sein. Da aber thatsächlich wahrhaft sittliches Handeln stattfindet, so muss, wenn überhaupt ein Verhältniss der Sittlichkeit zur Religion besteht, dieses Verhältniss ein umgekehrtes sein: nicht Gott muss uns zur Sittlichkeit, sondern unsere Sittlichkeit muss uns zu Gott führen. Dies ist ja auch wirklich der Fall, wie das „praktisch“ nothwendige Postulat eines Gottes als des moralischen Weltordners lehrt. Religion ist nach Kant die prakische Anerkennung des, a priori aus unserem Bewusstsein, d. i. aus unserer reinen Vernunft entspringenden Sittengesetzes als eines Gebotes Gottes.

3. Das Fühlen.

Mit dem Ergebniss der Untersuchung der reinen Vernunft oder des menschlichen Bewusstseins überhaupt als theoretischer und praktischer Vernunft ist die Frage nach den apriorischen Functionen dieses Bewusstseins noch nicht völlig beantwortet, denn das menschliche Bewusstsein ist nicht nur denkendes und wollendes, sondern auch fühlendes Wesen (s. Tetens). Das Fühlen ist ein besonderes Drittes unseres Bewusstseinslebens neben Denken und Wollen. Schliesst uns die theoretische Vernunft die in Naturgesetzen gegründete sinnliche Welt, und die praktische Vernunft die in moralischer Ordnung gegründete, das Sittengesetz tragende übersinnliche Welt auf, so haben wir zwei ganz verschiedene Welten, die der Naturnothwendigkeit und die des Zweckes, und damit eine Spaltung des menschlichen Bewusstseins vor uns, welche von diesem, als der auf Einheit ihres Inhaltes zielenden ursprünglichen Einheit, überwunden werden muss. Dies aber kann, gemäss dem Primat der praktischen Vernunft, nur durch eine Unterordnung der gegebenen Gegenstände unter den Zweckbegriff geschehen und wird uns möglich durch das dritte Vermögen des menschlichen Bewusstseins, das Fühlen, auf Grund seiner Beziehung zu den gegebenen Gegenständen. In dem Gefühl nämlich beziehen wir nach Kant einen Gegenstand auf unseren subjectiven Zustand, dem wir ihn unterordnen. Kant nennt nun Unterordnen überhaupt die Function der Urtheilskraft; daher sagt er, dass sich auf Grund des Fühlens, in welchem ein Gegenstand auf unseren subjectiven Zustand bezogen wird, die Vernunft als Urtheilskraft äussere, zwar nicht als „bestimmende", denn als solche bietet sie in den Urtheilen der theoretischen Vernunft das Wissen von Gegenständen, sondern als „reflectirende", indem sie einen gegebenen Gegenstand in seiner Beziehung zu uns als fühlender Vernunft „betrachtet".

Diese Betrachtung in der reflectirenden Urtheilskraft nun ist Zweckbetrachtung; denn das Gefühl, welches hier zu Grunde liegt, kann immer nur darauf beruhen, dass der in Betracht kommende Gegenstand einem Bedürfnisse entweder entspricht (Lust) oder nicht entspricht (Unlust); Bedürfnisse aber führen auf Zwecke, demgemäss nennen wir das, ein Bedürfniss erfüllende und daher für uns mit Lust Verknüpfte zweckmässig,

das, ein Bedürfniss nicht erfüllende und daher mit Unlust Verknüpfte unzweckmässig. Die auf Gefühl gegründete Betrachtung eines Gegenstandes ist also Unterordnung des Gegenstandes unter den Zweckbegriff. Solche Zweckmässigkeits-Reflexionen als „empirische" sind überall nachzuweisen; aber da Fühlen eine ebenso ursprüngliche Function der Vernunft ist, wie Denken und Wollen, so müssen wir auch „apriorische", d. i. allgemeine und nothwendige Gefühle und Zweckbetrachtungen in Betreff der Gegenstände feststellen können. Diese Gefühle a priori sind auch zweifellos Thatsache, und zwar zeigen sie sich in zweifacher Art, je nachdem der gegebene Gegenstand, der ja Anschauung und Begriff zugleich ist, entweder als Angeschautes oder als Begriffenes, der besonderen Betrachtung unterliegt.

Ist die Anschauung des Gegenstandes das Maassgebende, so heisst die Betrachtung die ästhetische, da hier das Zweckmässige des Gegenstandes in der blossen Anschauung, d. i. „subjectiv" begründet erscheint; diese Zweckmässigkeit heisst daher die subjective. Ist dagegen der Begriff des Gegenstandes das für die Betrachtung Maassgebende, so heisst diese die teleologische, da hier das Zweckmässige des Gegenstandes in seinem Begriffe, d. i. „objectiv" (denn der Begriff ist ja das die Objectivität Bedingende) begründet erscheint; diese Zweckmässigkeit heisst daher die objective. So unterscheidet Kant denn in seiner Schrift „Kritik der Urtheilskraft" die ästhetische und die teleologische Urtheilskraft.

Die reine ästhetische Urtheilskraft begründet die apriorische Betrachtung vom subjectiv Zweckmässigen des angeschauten Gegebenen, demzufolge es allgemein und nothwendig Wohlgefallen erregt und das Schöne genannt wird. Schönheit ist nicht eine Beschaffenheit des angeschauten Gegenstandes selber, sondern lediglich eine, wenn auch apriorische d. i. nothwendige Beziehungsweise der fühlenden Vernunft zu ihm. Das Schöne unterscheidet sich vom Angenehmen durch seine Allgemeinheit und Nothwendigkeit für das fühlende Bewusstsein angesichts eines angeschauten Gegebenen. In der Allgemeinheit und Nothwendigkeit stimmt es also mit dem Guten überein, aber von diesem, sowie vom Angenehmen unterscheidet es sich, weil es nicht auf die Wirklichkeit der Gegenstände, sondern bloss auf die Anschauung,

mag ihr ein wirklicher Gegenstand entsprechen und zu Grunde liegen oder nicht, geht, während das Angenehme wirkliche Gegenstände voraussetzt und das Gute auf Verwirklichung von Gegenständen abzielt. Beim Guten kommt es auf die Verwirklichung eines Begriffes (Zweckerfüllung), beim Angenehmen auf die Befriedigung eines Interesses, das sich nur an einen wirklichen Gegenstand (nicht an blosse Anschauung) hängen kann, an: beides fehlt in der ästhetischen Betrachtung, die, weil sie bloss auf Anschauung geht, weder durch ein Interesse, noch durch einen Begriff von dem angeschauten Gegebenen, sondern lediglich durch blosses Anschauen geleitet wird. Schön ist das, was unserer interesselosen und rein durch Anschauen, nicht durch einen Begriff, bestimmten Betrachtung als ein subjectiv Zweckmässiges d. i. Lusterregendes sich bietet. Die „beziehungslose" Schönheit d. i. die reine oder „freie Schönheit", findet sich nur in der Anschauung der Naturgegenstände, die Schönheit aber, welche an der Anschauung der Kunstgegenstände sich bietet, ist nur „anhängende Schönheit". Bei dem Kunstgegenstande steht unsere Betrachtung nämlich unter dem Einflusse des Begriffes der Gattung, zu welcher der Gegenstand gehört; die Betrachtung des Gegenstandes ist eine, von dem Gattungsbegriffe desselben geleitete, prüfende Betrachtung. Ein Kunstwerk ist um so vollkommener, d. h. es nähert sich um so mehr der reinen Schönheit, je mehr es für sich die unter solchem Gattungsbegriffe stehende Betrachtung zurückdrängt, je mehr es sich demnach dem Anschauenden giebt, als ob es nicht „Kunst", sondern „Natur" wäre, je mehr also das vom Künstler „beabsichtigte", d. i. nach einem Begriff gestaltete „Zweckmässige" als „absichtslose Zweckmässigkeit" dem Anschauenden sich aufdrängt.

Neben der ästhetischen Betrachtung des Schönen steht die ästhetische Betrachtung des Erhabenen. Auch die Erhabenheit des Angeschauten ist nicht Beschaffenheit des angeschauten Gegenstandes, sondern Betrachtungsweise auf Grund der fühlenden Vernunft. Während das „Schöne" ein in bestimmter, begrenzter Anschauung Gegebenes ist und reines Lustgefühl erregt, ist das Erhabene ein Unbegrenztes, unserer sinnlichen Anschauung nicht mehr völlig Fassbares und über sie in seiner Grösse Hinausgehendes. Diese Anschauung erregt daher nicht reines Lustgefühl,

sondern einerseits, insofern es unsere sinnliche Fassungskraft übersteigt und uns als *sinnliche* Wesen daher niederdrückt, ein *Unlustgefühl*, andererseits aber doch ein *Lustgefühl*, insofern wir als *Vernunftwesen* zu diesem, alle sinnliche Fassung Uebersteigenden in der, auf Gefühl gegründeten, reflectirenden Urtheilskraft uns „erheben" können.

Was endlich die „objective" Zweckbetrachtung, die *Teleologie*, angeht, so betont Kant, dass auch sie nicht etwa eine Erkenntniss von Gegenständen enthält, sondern eben nur eine Betrachtung des Gegenstandes ist, „*als ob*" er zweckgesetzt sei. Diese teleologische Betrachtung ist dann eine allgemeine und nothwendige, wenn wir gar nicht anders können, als den, seinem *Begriffe* entsprechenden Gegenstand als einen zweckmässigen zu „beurtheilen". Solche teleologische „als-ob-Betrachtung" ist aber nur berechtigt, wenn sie sich *apriorisch* begründet nachweisen lässt. Dieser Nachweis versagt für die, freilich sehr beliebte, auf einzelne Gegenstände und Ereignisse der Erfahrung sich beziehende teleologische Beurtheilung — hier ist also Zurückhaltung das Gebotene. Aber für die Erscheinungswelt im Ganzen erweist sich die teleologische Betrachtungsweise in der That apriorisch begründet, denn, wenn auch der sog. physiko-theologische Beweis nicht ein richtiger Beweis des Gottesdaseins ist, so liegt ihm doch das Wahre zu Grunde, das die ihn tragende teleologische Betrachtung der Welt eine, in unserer fühlenden Vernunft a priori begründete und demnach allen Menschen nothwendige Betrachtung ist, so dass wir *garnicht anders können*, als unsere Welt so beurtheilen, *als ob* sie eine *zweckgesetzte*, von einem intelligenten Urheber gewirkte Welt sei.

III. Nach Kant.

a. Freunde und Gegner Kants.

Kants Einfluss auf seine Zeit war innerhalb Deutschlands ein gewaltiger; er hatte im Gegensatze zu dem „materialen“ Idealismus („da Erscheinungen als Erscheinungen nur nach ihrer Verknüpfung in der Erfahrung betrachtet werden“) wie ihn in „problematischer“ Form Descartes, in „dogmatischer“ Berkeley vertrat, seinen Standpunkt den transcendentalen Idealismus („da Erscheinungen als Gegenstände in der apriorischen Verknüpfung der transcendentalen Verstandesformen betrachtet werden“) genannt. Es reichte nun dieser Idealismus zwar aus, die menschliche Erkenntniss vom Gegebenen als „Wirklichem“ gegen allen Skepticismus sicher zu stellen und in ihrer Möglichkeit zu verstehen; jedoch in dem Grenzbegriffe „Ding an sich“ bot sich ein Ueberbleibsel alter Metaphysik (s. S. 245) dar, das mit den erkenntnisstheoretischen Grundsätzen Kants in Widerspruch stand und den grossen Philosophen in dem von ihm bekämpften Dogmatismus noch gefangen hielt. Auf diesen schwachen Punkt des transcendentalen Idealismus richteten daher Freund und Gegner der Kantischen Theorie das Augenmerk, um, der eine das bedrohte Gebäude hier zu stützen, der andere, von hier aus dasselbe zu stürzen, wobei es sich wohl auch auf Freundes Seite ereignete, dass starke Geister, wie z. B. Fichte und Schopenhauer, im Verfolge ihrer Bestrebungen, anstatt das alte Haus zu stützen, mit einem Neubau endeten. Hier sei aber zunächst neben den Gegnern Kants derjenigen Freunde gedacht, welche thatsächlich nur Sicherungsarbeiten an dem Gebäude ausführten. Von den Freunden seien genannt Karl Leonhard Reinhold (1758—1823), Sigismund Beck (1761—1842) und Salomon Maimon (1754 bis 1800); von den Gegnern Gottlob Ernst Schulze (1761—1823) und Friedrich Heinrich Jakobi (1743—1819).

Reinhold versucht die verschiedenen Functionen der menschlichen Vernunft auf Ein Princip zurückzuführen; er findet dieses in der Vorstellungsthätigkeit als dem „Grundvermögen“ des

Bewusstseins. Daher nennt er „den Satz vom (vorstellenden) Bewusstsein“ den Grundsatz, auf den die Philosophie sich stellen müsse; dieser „Satz“ zeige drei Stücke auf: 1. die Vorstellung, 2. das Subject, welches vorstellt, und 3. das Object, auf welches die Vorstellung sich bezieht; in jeder Vorstellung müsse, weil sie das verbindende Glied zwischen dem Subject und Object sei, etwas, was vom Subject, und etwas, was vom Object stamme, sich finden; von jenem stamme die synthetische Einheit der Form, von diesem der mannigfaltige Stoff. Wenn nun auch Reinhold die Erkenntniss allein auf die Vorstellung, auf die Kantische „Erfahrung“ einschränkt, so hat er doch noch entschiedener, als sein Lehrer, auf Ansichseiendes (Subject und Object) hingewiesen, welches in der Grundthätigkeit des Bewusstseins, dem Vorstellen, mit festzustellen sei. Diesem durch Feststellung des Ansichseienden von Reinhold stärker hervorgehobenen Dogmatismus in der Kantischen Schule trat entgegen

Beck, welcher (wie auch Fichte) Kant von allem Dogmatismus zu reinigen sucht, indem er erklärt, dass die Stellen der Kritik d. r. V., in welchen Kant vom afficirenden Ding an sich handele, nur eine Anpassung an den, noch im Dogmatismus stehenden Leser seien, während er es in Wahrheit nicht zugestehe, sondern alles Ding auf die ursprüngliche Synthesis der transcendentalen Einheit der Apperception gründe. Von dieser ursprünglichen Synthesis des Bewusstseins überhaupt, die von dem bewussten Vorstellen und Urtheilen des Einzelnen scharf zu unterscheiden sei und ihm stets vorhergehe, hänge die Welt unserer Erfahrung ab, deren (phänomenale) Gegenstände dann freilich das individuelle Bewusstsein für dessen psychologische Entwicklung afficiren. Beck hat damit der Metaphysik, wie sie Kant noch schüchtern festhalten wollte, den Abschied gegeben und seinen Meister schon zum Vertreter des reinen (erkenntnisstheoretischen) Idealismus gemacht. Auf der gleichen Linie bewegt sich

Maimon, der das afficirende Ding an sich strich und den Grenzbegriff „Ding an sich“ auf dem Boden des reinen transcendentalen Idealismus zu verstehen suchte. Zu diesem Zwecke legte er den Leibnitz'schen Gegensatz von unvollkommenem (sinnlichem) und vollkommenem (aus der Vernunft oder dem Bewusstsein überhaupt erzeugtem) Wissen von Gegenständen dem Kan-

tischen Gegensatze „Sinnlichkeit und Verstand“ zu Grunde: Erkenntniss haben wir von dem, dessen Entstehen aus dem Bewusstsein wir nachweisen können; das durch die Sinnlichkeit „Gegebene“, von dem wir nicht wissen, wie es uns entsteht, ist demnach das, was das unvollkommene Wissen kennzeichnet; es bildet, sagt Maimon mit Anklang an Leibnitz, „die Differentiale des Bewusstseins“, und der Begriff des so im Bewusstsein bloss Gegebenen und in seinem Gegebensein selber nicht Erkennbaren, d. i. nicht auf das Bewusstsein überhaupt Zurückzuführenden ist eben jener „irrationale“ Grenzbegriff der Erkenntniss: „Ding an sich“.

Schulze hat in seiner Schrift „Aenesidemus“ die „kritische“ Philosophie als eine in ihrer Grundlage widerspruchsvolle nachzuweisen gesucht: sie, die alle Erkenntniss auf die Erfahrung einschränke und damit auch den Causalitätsbegriff nur auf die Erfahrung anwenden dürfe, habe gerade als „kritische“ sich die Aufgabe gestellt, die Bedingungen aller Erfahrung, welche also doch selber nicht Gegenstände der Erfahrung sein könnten, festzustellen. Indem sie aber diesen Versuch mache, wende sie, ihrem erkenntnisstheoretischen Grundsatze zuwider, den Causalitätsbegriff auf „Ansichseiendes“ an, was ja in der Aufstellung des, der Erfahrung zu Grunde Liegenden und sie Bedingenden offen vorliege; Kant habe den Skeptiker Hume durch dieses „zu Grunde Liegende“ überwinden wollen, thatsächlich stehe Hume aber unbesiegt da.

Jacobi hat schon vor Schulze gegen die unsichere Grundlegung des Kantischen Systems sich gewandt. Da Kant Ding an sich und Afficirtwerden des Bewusstseins durch Ding an sich behaupte, so stecke er in einem unlösbaren Widerspruche, wenn er zugleich behaupte, Ding an sich nicht setzen und den Causalitätsbegriff auf Ding an sich nicht anwenden zu dürfen. Ueberdies diene jene Behauptung keineswegs dazu, die Erscheinungswelt als wirkliche zu stützen, denn Seele sowie Dinge bleiben ein problematisches X der Erkenntniss, und was man Erkenntniss der Erscheinungen nenne, sei eben nicht Erkenntniss einer Wirklichkeit, sondern eines Nichts. Jakobi selber sucht die Sicherheit der Erkenntniss, die Gewissheit von Wirklichkeit auf anderem Wege zu begründen. Da das Denken, welches, wie Kant

selbst zeigt, von Bedingtem zu Bedingtem in infinitum weiter geht und uns niemals etwas „Erstes“, Unbedingtes und unmittelbar Gewisses, also nicht das Wirkliche, auf welches doch Erkenntniss allein gehen soll, liefert, so muss, soll anders Erkenntniss im wahren Sinn möglich sein, uns auf anderem Wege das Wirkliche gegeben werden. Dieser Weg ist der des „Gefühls“; durch das Gefühl haben wir unmittelbare Gewissheit von der Wirklichkeit in einem schlechthin gewissen „Glauben“. Die Gefühls- und Glaubensphilosophie Jakobi's umfasst aber sowohl das Sinnliche, als auch das Uebersinnliche: als Quell unmittelbarer Erkenntniss von der Wirklichkeit des Sinnlichen heisst das, alle Erkenntniss (auch die durch Denken des Gegebenen weiterhin mögliche mittelbare Erkenntniss oder das „Wissen“) begründende Gefühl „Wahrnehmung“, als Quell unmittelbarer Erkenntniss von der Wirklichkeit des Uebersinnlichen „Vernunft“.

Jakob Friedrich Fries (1773—1843) ist durch Jakobi angeregt worden, die Grundgedanken der Kantischen Philosophie einer neuen Bearbeitung zu unterziehen und sie mit der „Glaubensphilosophie“ Jakobi's zu verschmelzen (s. seine Schriften „Wissen, Glaube und Ahndung“ 1805, und besonders „Neue Kritik der Vernunft“ 1807). An Kants Begründung der Philosophie tadelt er, dass sie nicht den „empirisch-psychologischen“ Weg gegangen sei, auf dem ja doch allein dargelegt werden könne, dass und wie wir Erkenntniss a priori haben. Durch „innere Erfahrung“ allein werden wir uns der apriorischen Formen von Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft bewusst, daher können die von Kant aufgestellten Behauptungen des a priori auch nur durch eine „anthropologische“ d. i. auf die innere Erfahrung sich gründende Kritik wirklich sicher gestellt werden. Nach Fries soll also Psychologie die Grundlage der Philosophie sein.

„Von Erscheinungen“, sagt Fries, „wissen wir, an das wahre Wesen der Dinge glauben wir, Ahndung (Ahnung) lässt aus jenen (Erscheinungen) dieses (wahre Wesen) erkennen.“ Die drei Hauptsätze der Fries'schen Philosophie sind: 1. Die Sinnenwelt ist nur Erscheinung, 2. Den Erscheinungen liegt ein Sein von Dingen an sich zu Grunde, 3. Die Sinnenwelt ist Erscheinung

der Dinge an sich. Unmittelbare Gewissheit, meint Fries mit Jakobi, bietet nicht das Denken, sondern nur das „Gefühl“; alles Denken geschieht in den, ihm a priori eigenen „subjectiven“ Formen, und daher ist unser, auf das Denken gegründetes Wissen immer nur Erkenntniss von Erscheinungen, nicht von dem Wirklichen d. i. dem Ansichseienden. Alle Wissenschaft, sagt Fries mit Kant, ist auf die Erscheinungen beschränkt; die Erscheinungswelt aber ist sammt und sonders mechanisch zu begreifen und mathematisch zu construiren. Es giebt keine andere Naturphilosophie als die mathematische, wie schon Kant behauptete; Kant sei aber diesem Gedanken untreu geworden, indem er das organische Individuum als einen Naturzweck auffasste und der teleologischen Betrachtung unterwarf; auch der Organismus muss, soll er wissenschaftlich bearbeitet werden, mathematisch begriffen werden.

Das Gefühl giebt uns unmittelbare Gewissheit von dem Ansichseienden; auf dieses Gefühl gründet sich der (Vernunft-) Glaube an das an sich Seiende, an Gott, an Freiheit und an die Unsterblichkeit des Menschen.

So schroff auch Erscheinung und Ansichseiendes sich für die Erkenntniss scheiden, so giebt es doch ein Doppelgebiet, indem sie zusammentreffen, nämlich die Kunst und die Religion; in diesen beiden kommen wir zur Anerkennung d. i. „Ahnung“ des Uebersinnlichen im Sinnlichen, des Unendlichen im Endlichen.

b. Fichte.

1. Wissenschaftslehre.

Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) — dessen Hauptschriften „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre“, „Erste“ und „Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre“, „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre“ und „Die Bestimmung des Menschen“ sind — hat in seinem Bestreben, den transcendentalen Idealismus des Meisters in der Grundlage zu festigen, ein eigenes System, den „praktischen“ Idealismus, gefunden. Den Doppelgegensatz von praktischer und theoretischer Vernunft innerhalb des Bewusstseins überhaupt und von Sinnlichkeit und Verstand innerhalb der theoretischen Vernunft,

welcher bei Kant zu der Annahme „der intelligiblen Welt“ und des „Dinges an sich“ geführt hatte, suchte Fichte zu überwinden, da die Annahme einer „Welt an sich“ ihm mit Recht dem Grundsatz des transcendentalen Idealismus zu widersprechen schien. Wenn es gelang, die „Metaphysik“ des Kantischen transcendentalen Idealismus als unnöthiges Beiwerk zu erweisen, indem das, was einerseits der praktischen Vernunft „die intelligible Welt“, andererseits der Sinnlichkeit das „afficirende Ding an sich“ leisten soll, aus der transcendentalen Bewusstseinseinheit abgeleitet wurde, so war damit das Schroffe jenes genannten Doppelgegensatzes beseitigt und das System Kants durch den Nachweis des Einen und einheitlichen Quells von Allem in die erforderliche widerspruchslose Fassung gebracht. Der transcendentale, so von aller Voraussetzung eines Seienden jenseits des Bewusstseins überhaupt freie, d. i. der reine Idealismus war dann thatsächlich durchgeführt.

Hatte Kant schon nachgewiesen, dass die Gegenstände unserer Erfahrung als objective Wirklichkeit erst durch die reine Vernunft möglich sind, so suchte nun Fichte alles Sein aus dem Bewusstsein oder der reinen Vernunft herzuleiten und somit, wenn eben die Ansicht, welche den Grund alles Seins in das Bewusstsein setzt, Idealismus heisst, den Idealismus rein herzustellen. Die Behauptung von einem Sein, das nicht auf das Bewusstsein gegründet sei, vielmehr seinerseits erst den Grund des Bewusstseins abgebe, nennt Fichte Dogmatismus, weil solches Sein nur in der kritiklosen Behauptung bestehe und niemals gegeben sein oder erschlossen werden könne. Wenn der Dogmatismus aber ein vom Bewusstsein überhaupt unabhängiges Sein behaupte, so müsse er immer auch Materialismus sein, denn das, was selber ohne Bewusstsein da ist, heisst Materie, und der Materialismus behauptet eben, dass Materie ein Sein an sich vor allem Bewusstsein, welches erst durch sie erzeugt werde, habe. Alle Philosophen, welche ihrer Weltanschauung nicht das Bewusstsein, sondern ein „gegenständliches“ Sein an sich zu Grunde legen und mithin, anstatt, wie es der Idealismus will, aus jenem dieses, vielmehr aus diesem jenes herleiten wollen, sind also Dogmatisten und Materialisten: „Der Streit zwischen dem Idealisten und dem Dogmatiker ist der, ob der Selbständigkeit des Ich die Selbständigkeit des Dinges oder umgekehrt der Selbständigkeit des Dinges die des

Ich aufgeopfert werden solle.“ „Das Princip des Dogmatikers ist Glaube an die Dinge“, dieser Glaube kann auf keine Weise bewiesen werden. Aber wenn auch im Gegensatze dazu das Princip des Idealismus wissenschaftlich sicher gestellt werden kann, ist doch der Dogmatiker niemals zu überzeugen, weil ihn sein „Glaube an die Dinge“ hindert, „ruhig und kalt zu hören und zu prüfen“ d. h. den reinen kritischen Standpunkt einzunehmen. Auf welchen philosophischen Standpunkt, ob auf den dogmatischen oder den idealistischen, der Mensch sich stelle, das beruht daher auf der mitgebrachten Neigung und dem Interesse des Einzelnen: „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist; ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus, der einzigen wahren Philosophie, erheben.“

Während der Dogmatismus das Sein der Dinge nicht zu erklären vermag, sondern es auf blossen Glauben hinnimmt, erklärt der Idealismus jenes Sein für Bestimmungen des Bewusstseins, d. i. für gegenständlichen Bewusstseinsinhalt; freilich kann er es nur demjenigen erklären, welcher zur Freiheit der „intellectuellen Anschauung“ zu gelangen vermag d. h. zu der Anschauung seiner selbst als „Intelligenz“ oder Bewusstsein überhaupt oder „reiner Geist“ oder „reines Ich“ (was Alles dasselbe bedeutet). Diese Anschauung ist aber nur zu gewinnen mit Abstraction alles dessen, was das einzelne Bewusstsein oder „empirische Ich“ als solches an Bewusstseinsinhalt ermöglicht. Was der sich selbst Anschauende nach dieser Abstraction noch übrig hat, das ist das reine Bewusstsein oder reine Ich; wer nur zuschaut, wird es finden, denn „man kann garnichts denken, ohne sein Ich, ohne sich, seiner selbstbewusst, mit hinzu zu denken“ (s. Kant's „ich denke“, das alle Vorstellungen begleitet). Dieses reine Ich ist ein „unmittelbares Factum des Bewusstseins“, das von Niemandem bestritten werden sollte und auch nur von denen bestritten wird, die unter diesem Ich nicht das Bewusstsein überhaupt, „die Eine grosse Einheit des reinen Geistes, in der alle Individuen eingeschlossen sind“, verstehen wollen, sondern ein „Object“ an sich, d. i. ein Sein, das seinerseits erst Bewusstsein möglich mache. Solch ein Object „Ich“ bietet freilich die „intellectuelle Anschauung“ nie-

mals dem Philosophen; er erfasst sich zwar als Bewusstsein, als Ich, aber dieses reine Selbstbewusstsein hat nichts anderes zum Inhalt, als das „ich denke", welches alle meine Vorstellungen begleitet, und „es ist eine sonderbare Voraussetzung" jener Dogmatisten, dass das reine Ich oder Bewusstsein überhaupt „noch etwas anderes sei, als sein eigener Gedanke von sich, und dass diesem Gedanken noch irgend etwas ausser dem Gedanken — Gott mag sie verstehen, was! — zu Grunde liege, über dessen eigentliche Beschaffenheit sie in Sorge sind". Leicht freilich, erklärt Fichte, ist es nicht, die „intellectuelle Anschauung" des reinen Ich zu haben; bei der Neigung des Menschen, ein Sein noch hinter dem Bewusstsein zu denken, „würden die meisten Menschen leichter dahin zu bringen sein, sich für ein Stück Lava im Monde, als für ein Ich zu halten".

Nur wer im Stande ist, die reine intellectuelle Anschauung seiner selbst zu haben, nur wer sich als Bewusstsein überhaupt oder reines Ich denken kann, vermag den reinen Idealismus als die wahre Philosophie zu verstehen, die nichts anderes geben kann und will, als „die pragmatische Geschichte des Bewusstseins", des Grundes und der Quelle alles Seins. Kant hat diese Geschichte analytisch geschrieben und ist bis zu der reinen Anschauung und den reinen Begriffen als Bedingungen aller Erfahrung vorgedrungen; die nun noch übrig gebliebene Aufgabe besteht darin, die reine Anschauung und die reinen Begriffe aus dem Bewusstsein überhaupt und zugleich die „Materie" unserer Anschauungen, die Empfindungen, aus eben demselben Grunde herzuleiten. Dieses Stück der pragmatischen Geschichte des Bewusstseins hat Fichte aber synthetisch geschrieben, indem er von dem Begriff des reinen Ich oder Bewusstseins überhaupt, wie es in der intellectuellen Anschauung vorliegt, ausgeht.

Kant hatte dieses Ich in seiner theoretischen Philosophie die transcendentale Einheit des Bewusstseins genannt, als dessen Functionen die Einheitsfunctionen des „Verstandes" gelten, und er hatte, um das schöpferische, Gegenstände der Erfahrung schaffende, Functioniren zu bezeichnen, das Wort von der „productiven Einbildungskraft" gewählt. An diesen Gedanken knüpft Fichte an: das reine Ich ist als schöpferische Einbildungskraft der Grund alles Seins; dieses Ich ist aber selber nicht ein „Sein",

d. i. ein Ding oder eine Substanz „Geist“, dessen Thätigkeit das schöpferische Bilden des sonstigen Seins wäre; denn so etwas weist die intellectuelle Selbstanschauung des Bewusstseins nicht auf; sie zeigt als das Grundlegende allein Bewusstseinsthätigkeit, nicht aber auch einen ihr wieder zu Grunde liegenden „Gegenstand“ ein „Sein“ auf. Reine Thätigkeit allein ist das, allem „Sein“ welches unserem Bewusstsein gegeben ist, zu Grunde liegende „Ich“; aus ihr muss die Transcendentalphilosophie Alles, was als Sein unserem Bewusstsein gegeben ist, entwickeln können, wenn anders der Idealismus die wahre Philosophie ist; das reine Ich oder Bewusstsein überhaupt muss sich als die, allem Sein zu Grunde liegende und es allein aus sich erzeugende Thätigkeit erweisen lassen.

Das also, mit dem die pragmatische Geschichte des Bewusstseins, die nach dem reinen Idealismus nun zugleich auch die „Geschichte“ des Seins überhaupt liefert, beginnen muss, ist die, durch die intellectuelle Anschauung festgestellte Grundthatsache des Ich, sie ist aber eben nicht eine That-Sache, sondern That-Handlung; im Anfang war die That. Was durch diese Thätigkeit, das reine Ich, geleistet wird, darüber kann sich jedes Einzelbewusstsein, das der Aufforderung „denke dich“ nachzukommen vermag und dadurch die schöpferische That des Selbstbewusstseins für sich vollzieht, Rechenschaft geben, nämlich in der einfachen Reflexion auf das, was in dieser Thathandlung geschieht und was mit ihr als weitere nothwendige Function verknüpft ist. Er wird finden, dass hier das reine Ich oder Bewusstsein überhaupt sich selber setzt als das reine Thun; es bleibt also dabei: das Ich ist ursprünglich nur ein Thun; denkt man aber dabei „ein Thätiges, so hat man schon einen empirischen und also erst abzuleitenden Begriff desselben“.

Der erste Satz der pragmatischen Geschichte ist: „das Ich setzt sich selbst“ oder „Ich bin“; durch die intellectuelle Anschauung werden wir uns dessen bewusst. Das Zweite, was sich aus dieser Thathandlung ergiebt, lautet: „Dem Ich wird entgegengesetzt ein Nicht-Ich“, denn „Ich denke“ enthält zugleich etwas, das gedacht wird, das etwas „Anderes“ oder „Object“ des Bewusstseins ist. Aber noch ein Drittes ergiebt die intellectuelle Anschauung des „Ich denke“, nämlich dieses: „Das Ich setzt im Ich dem theilbaren Ich das theilbare Nicht-Ich entgegen“; dies zeigt, dass der

Gegensatz von Subject und Object nur im Bewusstsein möglich ist, so dass beide Stücke immer nur, in diesem reinen Ich oder Bewusstsein überhaupt enthalten und verknüpft, da sind.

Diese drei Grundsätze verhalten sich zu einander, wie Thesis, Antithesis und Synthesis; sie drücken die eine grundlegende Thathandlung aus, welche allen anderen, an jene sich anschliessenden, das „Sein" weiterhin entwickelnden unterliegt, und alle diese anderen werden sich daher in demselben Dreischritt „Thesis, Antithesis und Synthesis" darstellen. Zugleich aber sind die weiteren Thathandlungen auch selber gefordert; weil nämlich in der Synthesis der ursprünglichen Thathandlung noch Entgegengesetztes, wenn es gleich im reinen Ich besteht, stehen geblieben, also der Gegensatz im Ich selber noch nicht überwunden ist, so ist neue Synthesis zur Ueberwindung dieses Gegensatzes im Bewusstsein gefordert, die wiederum als Moment einer Thathandlung die beiden anderen, Thesis und Antithesis, voraussetzt. Und zwar werden die weiteren Thathandlungen so lange sich fortsetzen müssen, bis eine solche Synthese da ist, welche allen Gegensatz überwunden hat, bis also völlige Einheit, reines Ich allein wieder da ist und somit die ganze „Geschichte", die ihren Anfang bei dem reinen Ich nimmt, auch mit diesem wieder abschliesst.

Sieht man nun den Gegensatz, welcher in der Ursynthesis als „Entgegensetzung von Ich und Nicht-Ich in reinem Ich" vorliegt, näher an, so giebt er noch zu zwei besonderen Untersuchungen Anlass, da er ein Doppelgegensatz ist, indem er ein doppeltes Verhalten des Ich zum Nicht-Ich zeigt: 1. das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich — es verhält sich erkennend oder theoretisch, und 2. das Ich setzt sich als bestimmend das Nicht-Ich — es verhält sich wollend oder praktisch.

Der theoretische Gegensatz Ich und Nicht-Ich im reinen Ich („das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich") zeigt das Ich leidend, beschränkt durch das Nicht-Ich und doch thätig, denn es selber setzt sich diese Beschränkung; dieser Widerspruch klärt sich dadurch auf, dass wir zwei ursprüngliche Thätigkeiten im Ich annehmen müssen, eine ins Unendliche hinausstrebende und eine, welche dieser ersten eine Grenze setzt. Die Geschichte des Bewusstseins nach der theoretischen Seite, wird daher in einem Hinausstreben, einem auf dieses folgenden Grenzesetzen, einem über die

so gesetzte Grenze dann wieder Hinausstreben, einem wiederum folgenden Grenzesetzen, einem wieder über diese Grenze Hinausstreben u. s. f. bestehen. Die erste Stufe des theoretischen Bewusstseins ist die, in welcher durch eine erste Begrenzung des unendlichen Thuns die „Empfindung" als Erzeugniss der, das Nicht-Ich setzenden productiven Einbildungskraft im Bewusstsein auftritt. Indem dann aber das Ich als unendliche Thätigkeit über dieses primitive Nicht-Ich als die selbstgesetzte Schranke wieder hinausgehen muss, unterscheidet es sich von ihr und „schaut sie dadurch aus sich hinaus", setzt sich selber aber damit wieder eine neue Schranke in der nun angeschauten Empfindung oder der Anschauung, wobei dann die gegenseitige Abhängigkeit von mehreren, zunächst als hingeschaute Punkte gesetzten Empfindungen das Nebeneinander, den Raum, die einseitige das Nacheinander, die Zeit, ergiebt. So hat Fichte die Kantische Scheidung von Materie und Form der Anschauung aufgehoben und beides aus ein und derselben Doppelthätigkeit des Ich erklärt. Aber auch die Kantische Scheidung von Anschauung und Denken hebt Fichte auf; wie das Ich durch Anschauung das ins Unendliche strebende Empfinden beschränkt, so beschränkt es das wiederum ins Unendliche weiterstrebende Anschauen durch den Begriff, wodurch aus der Anschauung der bestimmte Gegenstand wird. Wie Raum und Zeit die Formen des, durch das Anschauen begrenzten Empfindens, so sind die Kategorien die Formen des, durch den Verstand begrenzten Anschauens. Damit meinte Fichte die theoretische Philosophie Kants an ihren zweifellos schwachen Punkten als System gesichert zu haben, und nun konnte er für das Weitere auf Kants Ausführungen in der transcendentalen Aesthetik und Analytik der Kritik d. r. V. hinweisen.

Aber ein dunkler Punkt war doch noch geblieben. Fichte hatte zwar entwickelt, dass das Auftreten des ursprünglichen Nicht-Ich aus einem sich selbst beschränkenden Thun begriffen werden müsse; aber aus dem theoretischen Ich selber liess sich doch nicht erklären, wie denn das Ich zu dieser Selbstbeschränkung, wie das Ich als unendliche Thätigkeit zur Begrenzung seiner selbst komme. Es ist nach Fichte die Empfindung einfach als brutale That-Sache, als „grundlose" Setzung von Nicht-Ich im Ich hinzunehmen, so lange nur das theoretische Ich in Betracht gezogen

wird. Was aber aus der theoretischen Natur des Ich nicht begreiflich ist, ist es aus dessen praktischer Natur. Das Ich ist ja Thätigkeit, seine Urnatur ist also die praktische; sie ist unendliches Streben nach Thätigkeit oder unendlicher Wille. Dieser aber kann sich nur bethätigen, das Streben nach Thätigkeit kann nur zur Geltung kommen, wenn ein Gegenstand da ist, d. i. ein „Sein“, an dem die Thätigkeit sich geltend machen kann. Die theoretisch „grundlose“ Setzung der „Empfindung“ ist also eine praktisch nothwendige, d. h. die Empfindung und damit die in Folge dieser That-Sache weiter sich ergebende „Welt“ überhaupt hat zu ihrem Grunde keine mechanische Ursache, sondern einen Zweck, und zwar ist dieser die unendliche Thätigkeit oder das sich selbst wollende Ich selber. Die Welt besteht also um des Ich, der unendlichen Thätigkeit willen, und das Ich ist theoretisch, weil es praktisch ist, d. h. es hat ein „Sein“ als seinen Gegenstand, weil es Thätigkeit ist und Thätigkeit sein will. Das „Sein“ ist um dieser Thätigkeit willen nothwendig und wird daher vom theoretischen Ich gesetzt.

Der Primat der praktischen Vernunft ist von Fichte auf diese Weise völlig durchgeführt, so dass von einer Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, wie sie sich bei Kant findet, nun nicht mehr die Rede sein kann. Die theoretischen Gegenstände sind da, weil sie die praktischen Widerstände abgeben müssen, damit das Ich praktisch sein könne; denn alle praktische Thätigkeit ist immer eine Ueberwindung von Hindernissen. Diese völlige Unterordnung der theoretischen unter die praktische Vernunft führt einen grossen Vorzug gegenüber der Kantischen Lehre mit sich. Wenn nämlich unsere Erfahrungswelt bis auf den letzten Rest, die Empfindungen eingeschlossen, aus dem reinen Ich hervorgeht, so ist der zweifellos schwache Punkt des Kantischen Systems, die Behauptung eines „Ding an sich“ völlig beseitigt; andererseits ist aber damit auch dem menschlichen Bewusstsein wieder uneingeschränkte Erkenntniss zugesichert und die Identität von Seiendem und Bewusst-Seiendem ausgesprochen. Nahm Fichte einerseits der theoretischen Vernunft auch noch die Selbständigkeit, welche ihr Kant gegenüber der praktischen Vernunft in begrenzter Weise eingeräumt hatte, so gab er ihr andererseits uneingeschränkt das ganze Gebiet des „Seins“ wieder

und stellte keine Erkenntnissgrenzen, die ja nothwendig dem Märchen „Ding an sich“ die Thür öffnen, auf.

Metaphysik d. i. eine Wissenschaft, welche es mit einem „Ding an sich“, sei es als angeblich Erkennbarem (vorkantische Metaphysik), sei es nur als angeblicher Grenze der Erkenntniss (Kants Metaphysik) zu thun habe, ist von Fichte mit dem „Ding an sich“ zugleich verneint; zwar stellt auch Fichte ein „An sich“, d. i. einen transcendentalen Grund des „Seins“ und Erkennens auf, aber es ist doch selber nicht ein „Sein“ oder „Gegenstand“, sondern „Ich“. Dies Ich freilich als Grund alles „Seins“ ist selbstverständlich auch nicht, wie das empirische Ich, dessen transcendentalen Grund es ja ebenfalls bildet, ein individuelles, beschränktes; es fällt also nicht etwa mit dem empirischen Ich zusammen. So ist es auch verständlich, dass der intellectuellen Anschauung, welche das empirische Ich hat, jenes reine Ich oder reine Produciren als „bewusstloses“ erscheint, da sich das empirische Ich dieses Producirens seitens des ihm zu Grunde liegenden transcendentalen Ichs allerdings nicht bewusst ist. Die vielen empirischen Iche sind ja erst auf Grund des producirenden reinen Ichs da, und auch dieses ihr Dasein ist nicht theoretisch, sondern nur praktisch zu erklären, d. h. auch das Dasein des individuellen Bewusstseins erklärt sich nur aus dem Zwecke, als welchen das reine Ich sich selbst zu verwirklichen strebt. Wie also das reine Ich nur zum Zwecke seiner selbst das Nicht-Ich setzt, so ist das individuelle Ich auf Grund des reinen Ich auch nur zum Zwecke des letzteren da. Das reine Ich zerlegt sich in individuelle Iche, weil nur diese thatsächlich eine Schranke haben, die in praktischer Thätigkeit, im Handeln überwunden wird. Nur als beschränktes also kann das Ich handeln, während das Ich als reines das allumfassende, uneingeschränkte bleibt, in welchem Nicht-Ich und empirisches Ich als beschränkendes „Sein“ und beschränktes Bewusstsein da sind.

Fichte will zunächst vor Allem gegen Dogmatismus und Materialismus den „reinen“ Idealismus durchfechten, der, weil er auf dem Begriffe des reinen Ichs als des grundlegenden, ursprünglich und unendlich thätigen Zweckes aufgebaut ist, auch „praktischer“ Idealismus heisst. So lässt sich verstehen, dass er dieses Grund- und Zweck-Ich des „Seins“ und des endlichen Bewusstseins in erster Linie vor dem Missverständniss, selber ein

„Gegenstand“ zu sein, d. i. zum „Sein“ zu gehören, zu schützen suchte und es darum in einseitiger, freilich wieder einem Missverständniss rufender Weise als das reine „Thun“ bezeichnet, indem er ausdrücklich abwehrt, das reine Ich ein „Thätiges“ zu nennen. Als Fichte später annehmen konnte, jenes Missverständniss nicht mehr fürchten zu müssen, nennt er dieses reine Ich das Sein als absolutes Bewusstsein, das frei und unendlich thätig und als solches der umfassende ewige Grund der „Natur“ und des individuellen Bewusstseins ist. In diesem „Absoluten“ haben wir die Kantische, durch Streichung des an sich „Seienden“ aus der Begrenztheit zur Unbegrenztheit, zum Absolutsein erhobene Vernunft oder das Bewusstsein überhaupt als schöpferischen Grund alles Seins, Erkennens und Handelns vor uns.

2. Sittenlehre.

Für das „handelnde“ individuelle Ich kommt das reine Ich, weil es der Zweck-Grund von dessen Dasein ist, naturgemäss als Aufgabe oder Zweck des Lebens zum Bewusstsein, d. i. als Sittengesetz, in welchem das Zweck-Ich als „sittliche Weltordnung“ auftritt und das einzelne Ich seine „Bestimmung“ ausgesprochen findet. Durch das, als Zweck ihm zu Grunde liegende und sein Dasein tragende, frei thätige, reine Ich ist das empirische Ich, welches sich der, durch das „Sein“ (Nicht-Ich) ihm gesetzten Schranke bewusst wird, im Sittengesetze aufgefordert, die Schranke des „Seins“ („Natur“, „sinnlichen Daseins“) zu überwinden. Als Pflicht gilt daher für den Menschen, seiner „Bestimmung“ gemäss zu handeln, und zwar nach dem Zweck, durch welchen er selber als besonderes empirisches Ich gerade in besondere Verhältnisse gesetzt ist, also nach seiner besonderen Bestimmung als das so und so besonders bestimmte Glied der sittlichen Weltordnung, um diese d. i. das reine Ich zur Erfüllung zu bringen. Da nun der Weltzweck das Ich als reine Thätigkeit ist, welche ja die Welt selber erst setzt, so ist eben das Ziel menschlichen Strebens, reine „freie“ Thätigkeit zu sein. Das absolute Ich oder Gott (denn, was Alles umfassender, lebendiger, „rein thätiger“ Grund ist, heisst Gott) bezeichnet das sittliche Ideal des Menschen, und die Bestimmung des Menschen, auf ihr letztes Ziel angesehen, ist das Aufgehen des empirischen Ichs in das reine Ich oder Gott. Dieses

Ziel aber bleibt für das individuelle Ich immer ein Ideal, es hat niemals in sich Gott verwirklicht, sondern dieser ist dem endlichen Ich ohne Frage stets eine unerfüllte Aufgabe. Aber die Pflicht, diese zu erfüllen, besteht ebenso unerschütterlich und unzweifelhaft, wie der wahrhafte Grund und Quell von Allem in diesem Sittlichkeits-Ideal d. i. in Gott oder dem reinen Ich, als dem einzig möglichen „An sich", aufgedeckt ist. Dem sittlichen Ziele pflichtmässig zustreben, immer mehr reiner Wille oder Thätigkeit werden, wie das Absolute es ist, heisst für den Menschen, praktisch thätig, d. h. handelnd, die Schranke des „Seins" oder der „Natur", d. i. seiner Sinnlichkeit überwinden. Sein sinnliches Dasein hemmt den Menschen, frei thätig zu sein; durch Niederwerfen des hemmenden Sinnlichen macht sich das menschliche Ich unabhängig und gewinnt die Freiheit. Sittlichkeit ist freies Thun, und da in diesem die Bestimmung des Menschen ausgesprochen ist, so lautet das Sittengesetz: „Handle stets nach deiner Bestimmung". Sinnlichkeit ist zu überwindende Schranke, Sinnlichkeit und Sittlichkeit stehen mit einander in praktischem Gegensatz. Geht der sittliche Trieb auf Thätigkeit und Unabhängigkeit, so umgekehrt der sinnliche auf Ruhe und Genuss; letzterer zielt auf das „Sein" (das Ruhende), ersterer aber auf den Grund alles Seins, das thätige „Ich"; wer dem Genusse zustrebt, will eben das „Sein" oder das Sinnliche und handelt unsittlich. Wenn auch die Befriedigung jedes Triebes Genuss bringt, so darf doch der Genuss nicht der Zweck des Handelns sein; sittlich ist nur das Handeln, welches den das Weltdasein begründenden Zweck zu seinem Zwecke hat, sittlich ist, mit anderen Worten, nur der um der Thätigkeit selber willen thätige Mensch; die Faulheit aber ist die Wurzel alles Bösen. Das Weltdasein, die „Natur", kann für den Sittlichen nicht der Gegenstand seines Wollens, sondern nur der zu überwindende Widerstand für sein Handeln sein; da jedoch Handeln ohne einen Widerstand gar nicht möglich ist, so ist das Naturdasein die nothwendige Bedingung auch des pflichtmässigen Handelns; aber diese „Natur", sagt Fichte, kann doch dem seiner Bestimmung gemäss handelnden Menschen gar nichts anderes sein und gelten, denn als das nothwendige „Material seiner Pflichterfüllung". Welche besondere Bestimmung und Pflichterfüllung endlich der

einzelne Mensch habe, das ergiebt sich ihm, auf Grund seines allgemeinen, im Sittengesetze ausgesprochenen Pflichtbewusstseins, aus seiner besonderen empirischen Existenz innerhalb jenes „Materials“ der Pflichterfüllung, also aus den besonderen Verhältnissen, die sein sinnliches Dasein ausmachen.

c. Schelling.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775—1854) setzt das speculative Geschäft einer Weltconstruction, wie es Fichte schon begonnen hatte, fort und nimmt den Gedanken Fichte's von dem selbstthätigen Weltgrunde, durch den Alles sei, auf. Fichte hatte diesen Weltgrund Ich oder reine Thätigkeit oder „Wille“ genannt und ihn immerhin als Geist oder Bewusstsein begriffen; auch Schelling nennt ihn absolute Thätigkeit oder Urtrieb, aber er entfernt sich von Fichte, weil dieser, dem das Ur-Seiende Geist (Ich) ist, nur dem „subjectiven“ Seienden, d. i. dem, was in der Welt ein Bewusstsein ist, eigentliches Sein zuschreiben wollte, so dass das „Objective“, die „Gegenstände“, zu etwas an und für sich Bedeutungslosem herabsinken musste. Grade der Gedanke Fichte's, dass Alles aus Einem Weltgrunde sich entwickele, lässt Schelling in der Fichte'schen Auffassung des Nicht-Ich eine Schwäche feststellen, da nach ihm dieses Nicht-Ich oder die „Natur“, als doch ebenfalls aus dem Weltgrunde Hervorgegangenes, auch ein in sich berechtigtes Dasein haben musste, und mithin die Berechtigung seines Daseins nicht daraus herleiten durfte, dass es das „Material zur Pflichterfüllung des empirischen Ichs“, wie Fichte sagt, bilde. Dem empirischen Ich als „subjectivem“ Sein stellte daher Schelling das Nicht-Ich als „objectives“ Sein vollwerthig zur Seite, wobei der Einfluss Spinoza's, unter dem Schelling stand, sich geltend machte. Wie nämlich bei Spinoza Denken und Ausdehnung die beiden nebengeordneten Attribute, und Körper und Geist die beiden nebengeordneten, metaphysisch gleichwerthigen Modi der Substanz sind, so will auch Schelling das Fichte'sche Nicht-Ich dem empirischen Ich metaphysisch gleich gesetzt wissen. Daher ist es verständlich, dass er dem Weltgrunde nicht mehr den Namen „Ich“ giebt, um nicht die Meinung, das empirische Ich habe zu ihm doch eine engere Beziehung, als das „Nicht-Ich“, wieder aufkommen zu lassen; der

in sich thätige Weltgrund heisst jetzt schlechtweg das Absolute. Ferner lässt Schelling die Namen „empirisches Ich“ und „Nicht-Ich“ fallen und gebraucht dafür das „Subjective“ und das „Objective“, oder „Geist“ und „Natur“, oder das „Ideale“ und das „Reale“. Indessen macht sich bei Schelling trotz Spinoza auch der Kant-Fichte'sche Einfluss in der Auffassung seines „Absoluten“ und dessen Verhältniss zu „Natur“- und „Geist“-Welt insofern geltend, als das Absolute als Vernunft gefasst wird, „absolute Vernunft“ heisst und seine Thätigkeit, durch welche „Natur“- und „Geist“-Welt da sind, teleologisch (im Gegensatz zu Spinoza) begriffen wird. Aus dem Urtriebe des Absoluten ist Alles da als die zweckgesetzte Selbstentwicklung der absoluten Vernunft; Natur und Geist, „Sein“ und „Wissen“ sind die zwei Entwicklungsreihen des Absoluten, in beiden zeigt sich Ein und dasselbe thätig, und in beiden ist es als Ganzes thätig. Daher können auch Natur- und Geist-Welt nicht schlechthin Verschiedenes sein; das „Reale“ und das „Ideale“ findet sich in beiden, nur dass in ersterer das Reale, in letzterer das Ideale überwiegt; es besteht also zwischen beiden nur eine quantitative Differenz. Da sich das Absolute in „Natur“- und „Geist“-Welt als dem „Universum“ entwickelt, so muss es selber der Grund jenes Gegensatzes „Natur—Geist“ sein; dieser Gegensatz kann freilich nicht als solcher in dem Absoluten selber bestehen, sondern muss in dieser absoluten Einheit aufgehoben sein. Die absolute „Vernunft“ ist die völlige Indifferenz des Objectiven und Subjectiven (des Realen und Idealen, der Natur und des Geistes); sie ist die absolute Identität, das schlechthin identische Subject-Object und als solches auch die absolute Totalität von „Natur“- und „Geist“-Welt. Also bezeichnet Schelling sein System als das Identitätssystem. Das „Universum“ welches nicht etwa Wirkung dieser Identität ist, da diese ja in ihm eben selber existirt, zeigt daher als solches quantitative Indifferenz. Jedes Einzelne des Universums ist durch diese Identität bestimmt und stellt eine bestimmte Form derselben dar, aber freilich in der Form einer bestimmten quantitativen Differenz. Ist das Absolute das identische Subject-Object, so ist „Natur“ das objective Subject-Object, „Geist“ aber das subjective Subject-Object. In Natur und Geist entwickelt sich das Absolute als in

zwei besonderen, quantitativ differenten Reihen. Der Entwicklungsgang, in welchem sich so die absolute Vernunft als der Weltgrund bethätigt, ist durch die einzelnen Entwicklungsstufen, welche in der Natur und im Geist sich zeigen, gekennzeichnet; Schelling nennt diese Entwickelungsstufen Potenzen, und danach hat man auch seine Lehre Potenzenlehre genannt. In diesen Potenzen nun entwickelt sich und kommt zur Darstellung das absolute Subject-Object in aufsteigender Folge; aber die durch sie gezeichnete „Entwicklung" des Absoluten ist nicht etwa ein zeitlicher Vorgang, sondern die zu gleicher Zeit bestehenden „Potenzen" bilden nur unter dem teleologischen Gesichtspunkt, dass das schlechthin identische Subject-Object sich immer mehr zur Darstellung zu bringen strebt, die Reihe, welche, so unter einander verglichen, von unten nach oben als immer mehr der völligen Identität von Subject und Object sich annähernd von uns erkannt wird. Nur in Einer Potenz, der höchsten, zeigt sich die Identität völlig entwickelt, d. i. im Universum, der Totalität von allem Einzelnen, in welcher das Absolute durch die ganze Fülle der Differenzirungen hindurch als Subject-Object sich in voller Identität darbietet.

Die „Identität" oder unmittelbare Einheit des Realen und Idealen lässt sich nach Schelling nicht durch Denken, sondern nur durch „intellectuelle Anschauung des Absoluten", durch „geniale Intuition" erfassen; ohne letztere können wir überhaupt nicht zum wahren Wissen kommen, denn wie das absolute Subject-Object allem Sein, so liegt der Begriff desselben allem Wissen zu Grunde. Das wahre Erkennen, wie es die Philosophie von Allem, was da ist, darbieten soll, kann, weil ausser dem Absoluten, welches selber eben Alles ist, nichts ist, nur Selbsterkennen des Absoluten sein; um letzteres zu erkennen, müssen wir uns daher intuitiv in dasselbe versenken und so das Absolute selber sein.

Den teleologischen Entwickelungsgang des Absoluten hat Schelling vor Allem in der Entwicklungsreihe, welcher er gegenüber Fichte zu voller Daseinsberechtigung verhelfen wollte, d. i. in der „Natur" darzustellen unternommen. Die „Naturphilosophie" ist das gleichberechtigte Gegenstück der „Transcendentalphilosophie", die den Entwicklungsgang des Absoluten als „Geschichte des

Geistes“ darzustellen hat. Durch seine „Naturphilosophie“ hat Schelling vor Allem auch Einfluss auf die naturwissenschaftlichen Kreise seiner Zeit geübt; die Natur ist ihm ein grosser Organismus, und Thätigkeit oder Leben ist der Grundbegriff ihres Seins; die Natur als Einen grossen Lebenszusammenhang zu begreifen, ist die Aufgabe der Naturphilosophen. Leben aber ist nur da, wo der Widerstreit von Kräften und ihre Synthesis sich findet; daher gelten Dualismus und Polarität als die leitenden Begriffe für die wissenschaftliche Construction der „Natur“, und der Magnet mit seinen zwei entgegengesetzten Polen kann nach Schelling als das Vorbild der gesammten Naturconstruction gelten. Als die Synthesis von Attraction (Thesis) und Repulsion (Antithesis) (s. Kant) ist die Materie in der ersten und untersten „Potenz“ zu verstehen, die als synthetische Einheit die Schwere aufweist; in einer zweiten „Potenzirung“ zeigt die Materie Magnetismus, Electricität und Chemismus; die letzte und höchste „Potenz“ der Materie endlich bietet Sensibilität, Irritabilität und Reproduction der Organismen. Alle diese „Potenzen“ stehen nach Schelling unter Einem, ihnen gemeinsamen Gesetze, und er bekämpft die Meinung, die Naturerscheinungen unter einander in Gruppen abzusondern, als ob diese unter völlig verschiedenen Gesetzen ständen; eben deshalb verwirft er auch die Meinung von einem absoluten Gegensatze des Organischen und Anorganischen in der Natur.

d. Hegel.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770—1831) bildet mit Fichte und Schelling die Reihe von speculativen Philosophen, welche Kant's erkenntnisstheoretischen Satz von dem, alle Erfahrung und Erkenntniss bedingenden, d. i. transcendentalen Bewusstsein in den metaphysischen Satz von der Alles begründenden selbstthätigen „Vernunft“ verkehren und „Natur“ und „Geist“ als die besonderen Erscheinungen der Welt aus der Bethätigung dieses absoluten Weltgrundes allein zu construiren suchen.

Mit Fichte und Schelling, ja auch mit den, andere Bahnen gehenden speculativen Philosophen Schopenhauer und Herbart trifft Hegel darin zusammen, dass Kant's Aufstellung von Grenzen

menschlicher Erkenntniss verworfen wird, wie es von einem Metaphysiker ja auch nicht anders zu erwarten ist.

Gegen den „subjectiven Idealismus" Fichte's, bei dem die „Natur" zu minderwerthigem Sein und allzu geringer Bedeutung („Material für unsere Pflichterfüllung") herabgedrückt werde, hält Hegel zu dem Schelling'schen Gedanken von der Identität des „Subjectiven" und „Objectiven" und sieht, wie Schelling, in der „Natur" eine besondere Selbstentwickelung des absoluten Grundes neben dem „Geiste". Aber auch der Standpunkt Schellings, der „objective Idealismus", ist nach Hegel noch nicht der richtige; erst der „absolute Idealismus" ist die volle Antwort auf die Weltfrage. Zwar hatte auch Schelling von dem absoluten Grunde als der absoluten Vernunft gesprochen, aber dieser Gedanke, dass das Absolute, in seinem „Ansichsein" gefasst, allein als Vernunft oder, wie Hegel sagt, als „Idee" oder „Logos" (s. das Fichte'sche reine Ich) zu begreifen sei, war bei Schelling trotz seiner teleologischen Auffassung des „Universums" zu sehr zurückgetreten gegenüber dem, zu Gunsten der metaphysischen Werthung der „Natur" in den Vordergrund tretenden, Gedanken von der Identität des „Realen" und des „Idealen".

Der „absolute Idealismus", den Hegel verkündet, stellt Alles auf den „idealen" Grund d. i. auf die absolute „Idee", und so sehr auch die „Natur" als eine Selbstentwickelung des Absoluten aufrecht erhalten wird, so neigt Hegel in der metaphysischen Werthung der „Natur" doch mehr zu Fichte hin, wenn er auch nicht zu der Fichte'schen Missachtung des „Nicht-Ich" sich fortreissen lässt.

In der Selbstentwickelung des Absoluten bedeutet nun die „Natur" als Erscheinung dieses absoluten Geistes die nothwendige Vorstufe für die Möglichkeit des endlichen „Geistes", der die höhere und abschliessende Erscheinung des Absoluten ist; die „Natur" wird so auch von Hegel teleologisch betrachtet als dasjenige, welches dazu da ist, um dem „Geiste" zum Dasein und zur Entfaltung zu verhelfen. Alles aber ist aus der Selbstthätigkeit des Absoluten hervorgegangen und ein Jedes ist Erscheinung der „Idee".

Im Unterschied von Fichte und Schelling, welche durch eine besondere Anschauung das Absolute als solches dem Einzelbewusstsein erfassbar sein liessen, erklärt Hegel, dass das Absolute nur in der Form des Begriffs von uns zu erfassen sei, und

zwar in der Form des reinen, mit keiner Anschauung vermischten Begriffes. Eben desshalb wählt Hegel für das Absolute das Wort „Idee“, welches Kant für etwas, das uns niemals in der Anschauung gegeben, sondern nur im reinen Vernunftbegriff von uns gedacht sei, festgelegt hatte.

Dass das „begreifende“ Wissen aber in der That allein die volle Erkenntniss des Absoluten bieten könne, legt Hegel, der den Begriff der Entwicklung als Schlüssel für das Verständniss alles Seins von Schelling herübernimmt, an der Entwicklung des individuellen Geistes, durch welche die Menschheit hindurchgegangen ist und jeder Einzelne hindurchgeht, dar; natürlich nur in der höchsten Entwicklungsstufe dieses Geistes kann das volle Wissen vom Seienden sich finden. In seiner Schrift „Phänomenologie des Geistes“ weist er sechs Entwicklungsstufen des individuellen Geistes nach: Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Vernunft (Gesetze, d. i. nothwendigen Zusammenhang, erfassendes Bewusstsein), Geist (sittliches Bewusstsein), religiöses Bewusstsein und absolutes d. i. „begreifendes“ Wissen oder „reines“, von Anschauen und Vorstellen völlig freies „Denken“ des Absoluten. Der Inhalt des individuellen Geistes ist, da der Mensch ja eine besondere Erscheinung des absoluten Geistes ist, selbstverständlich immer der letztere selber; in reiner Form hat das individuelle Bewusstsein diesen Inhalt also nur im „reinen Denken“, d. i. im „Begriff“.

Die wissenschaftliche, rein denkende Betrachtung des Seienden, d. i. des Absoluten und seiner Erscheinungen, steht bei Hegel in hervorragendem Maasse unter dem Zeichen der Entwicklung, die, wie schon Fichte lehrte, in Thesis, Antithesis und Synthesis sich bewegt. Hegel fasst diese Entwicklung des Absoluten oder diese „Selbstbewegung der Idee“ näher derartig, dass in der Synthesis nicht nur der Gegensatz, welchen Thesis und Antithesis darstellen, „aufgehoben“, sondern auch das, was Thesis und Antithesis getrennt enthalten, in die Synthesis zu einer höheren Einheit mit aufgenommen („aufgehoben“) werde.

Wer das Seiende in seiner Wahrheit erfassen will, muss nun diesem Gange der Selbstbewegung der „Idee“ denkend nachgehen; die wissenschaftliche Methode kann daher nur die dialektische Methode sein, welche das Gedankenbild der, in Thesis,

Antithesis und Synthesis stetsfort verlaufenden, Selbstentwicklung der absoluten Idee ist. Was aber andererseits unser „denkender", im begreifenden Wissen sich bewegender Geist auf Grund der dialektischen Methode von seinem Bewusstseinsinhalt als „nothwendig" oder „vernünftig" erfasst, das muss, weil der Geist mit seinem Inhalte als „rein denkender" ja die höchste und volle Erscheinung des Absoluten selber ist, das wahre Seiende sein. Daher sagt Hegel, dass reines Denken und wahres Sein sich inhaltlich decken. In diesem Sinne ist sein bekannter Ausspruch zu verstehen: „Alles Vernünftige ist wirklich und alles Wirkliche ist vernünftig".

Wenn der Menschengeist sich „rein denkend" bewegt, so muss er als Erscheinung des Absoluten die Wege in Gedanken (Begriffen) beschreiben, welche das Absolute als das Seiende in seiner Eigenbewegung beschreibt. Indem daher der Philosoph das Absolute in seinem wahren Sein erfassen will, „denkt" er zunächst die „Idee", wie sie an sich ist (Thesis), dann, wie sie angeschaut wird, oder, mit anderen Worten, Gegenstand des anschauenden Geistes ist (Antithesis), und endlich, wie sie im begreifenden Wissen des individuellen Geistes eben sich selbst wissende d. h. „an und für sich" oder absoluter Geist (Synthesis) ist. Das Erste behandelt die „Logik", welche den „Logos" (die „Idee") in seinen ganz allgemeinen dialektischen Formen, darlegt, wie diese das Seiende „an sich", mag es als Natur, mag es als Geist erscheinen, kennzeichnen; das Zweite, in welchem die „Idee" als „Natur" oder, wie Hegel sagt, in welchem die Idee in ihrem „Anderssein", als Object oder Gegenstand des Bewusstseins erscheint, behandelt die Naturphilosophie; das Dritte, in welchem die „Idee" auf Grund ihres „Andersseins" zu sich selbst kommt, indem sie im individuellen Geist sich selbst als absoluten Geist in ihrer nothwendigen Entwicklung als Absolutes erfasst, behandelt die Geistesphilosophie.

Die „Logik" ist nach Hegel die Lehre vom Seienden im Allgemeinen; seine Logik ist nicht formale, sondern metaphysische Logik oder „Ontologie". Das der „Idee" innewohnende Dialektische findet seine Darstellung in den drei Theilen der Logik 1. Lehre vom Sein (Thesis), 2. Lehre vom Wesen (Antithesis) 3. Lehre vom „Begriff" oder Denken (Synthesis). Die

Lehre vom Sein zerfällt dialektisch wieder in die vom quantitativen (Thesis), qualitativen (Antithesis) und modalen Sein (Synthesis), die Lehre vom Wesen in die vom Wesen an sich (Thesis), von der Erscheinung (Antithesis) und vom Wirklichen (Synthesis) und die Lehre vom Denken in die vom Begriff (Thesis), Urtheil (Antithesis) und Schluss (Synthesis).

Die „Naturphilosophie" ist nach Hegel die Wissenschaft von der „Idee" in ihrem „Anderssein" als gegenständliches, äusseres Dasein. Es wird auf Hegel's idealistischem Standpunkte schwer, dieses Naturdasein als eine Entwickelung der „Idee" verständlich zu machen, weil die „Idee" doch im eigentlichen Sinne Geistiges, also „Anderes" als „Natur" oder „Aussenwelt" sein soll. Uns wenigstens will dieses „Anderssein" des „geistigen" Absoluten als „Natur" nicht widerspruchslos eingehen, und das Wort „Anderssein" erscheint uns nicht als eine Lösung der Frage, welche die Thatsache des Naturdaseins dem absoluten Idealismus Hegels aufgab, sondern als ein neues Räthselwort. Hegel zerlegt seine Naturphilosophie dialektisch in die drei Theile: Mechanik (Thesis), Physik (Antithesis) und Organik (Synthesis). Auf der Basis des Naturdaseins, im Besonderen des Organismus erhebt sich dann der „Geist", diejenige Entwickelungsform des Absoluten, in welcher die „Idee" zu sich selbst kommt d. i. von sich selbst weiss.

Die Geistesphilosophie zerfällt nach Hegel dialektisch in die drei Theile: Lehre vom subjectiven Geist (Thesis), Lehre vom objectiven Geist (Antithesis) und Lehre vom absoluten Geist (Synthesis). Die Lehre vom subjectiven Geiste oder der Seele hat wieder drei Stücke: 1. Lehre von der Seele in ihrer Naturbedingtheit — „Anthropologie" (Thesis) — 2. Lehre von der Seele als sich von der Natur unterscheidender Geist — „Phänomenologie" des Bewusstseins (Antithesis) —, 3. Lehre von der Seele als dem auf Basis seines Naturdaseins erkennenden und frei wollenden Geiste — „Psychologie" (Synthesis).

Die Lehre vom objectiven Geiste ist die Lehre von der, als allgemein bestimmender Wille dem individuellen Geiste sich geltend machenden „Idee"; Hegel wählt für diese Lehre die schiefe Bezeichnung „Rechtsphilosophie"; dialektisch zeigt sie sich als die Lehre von der Legalität, wir würden wohl sagen, als Rechtsphilosophie (Thesis), ferner als die Lehre von der Moralität, in der

das Gewissen der in unserem eigenen Innern allgemein bestimmende Wille ist (Antithesis), und endlich als die Lehre von der Sittlichkeit, in der der äussere Bestimmungsgrund (Recht) und der innere (Gewissen) in eine höhere Einheit „aufgehoben“ sind (Synthesis).

Die Lehre vom absoluten Geiste zeigt die „Idee“ auf ihrer höchsten Entwickelungsstufe, auf der eben der absolute Weltgrund im individuellen Geiste sich selbst als absoluter Geist nach seinem wahren Sein erfasst und der individuelle Geist somit in den absoluten Geist „aufgehoben“ erscheint. Diese Lehre zeigt wieder drei Stücke: 1. das von der Kunst, in welcher das Absolute oder die „Idee“ an und für sich in der Form der Anschauung (Thesis), 2. das von der Religion, in welcher das Absolute oder die „Idee“ an und für sich in der Form der Vorstellung und 3. das von der Philosophie, in welcher das Absolute oder die „Idee“ an und für sich in der Form des „Begriffs“ erfasst ist.

e. Schleiermacher.

Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768—1834) hat gegenüber Fichte, Schelling und Hegel, welche das uneingeschränkte Wissen vom Seienden verkündeten, die Möglichkeit solchen Wissens zwar verneint; er thut dies aber nicht in dem Sinne Kants und dessen Grenzen menschlicher Erkenntniss (Erscheinung), da er Wissen von eigentlich Seiendem mit jenen drei Metaphysikern durchaus aufrechthält. Wenn Schleiermacher von Grenzen unserer Erkenntniss redet, so will er damit sagen, dass wir nicht von allem Seienden Wissen erlangen können, dass also der Umfang unseres Wissens, gegen das Seiende gehalten, ein eingeschränkter sei.

Schleiermacher geht dogmatisch von der Voraussetzung des Seienden und der Möglichkeit des Wissens aus. Wissen ist dasjenige Denken, das einerseits von Allen in gleicher Weise vollzogen wird und andererseits dem Sein entspricht; es ist also ein Denken, das weder ein bloss individuelles, noch ein bloss subjectives ist. Den Begriff dieses „Denkens“ als Wissens behandelt Schleiermacher in seiner Schrift „Dialektik“. Das Denken zeigt nach ihm immer zwei „Functionen“ auf, die

„organische“ (s. Kants „Sinnlichkeit“) und die „intellectuelle“ (s. Kants „Verstand“); in jener sind die Sinne, in dieser ist die „Vernunft“ thätig, jene ist Receptivität, diese Spontaneität. Wir haben keine Empfindungen ohne Begriffe und keinen Begriff ohne Empfindungen. Indem nun aber jedes Individuum in eigenthümlicher Weise empfindet und Empfindungen in der intellectuellen Function verarbeitet, so wird das Wissen, das ja Allen gemeinsam sein muss, schon in diesem Sinne nicht unbeschränkt sein können, da das Eigenthümliche der Empfindungs- und Begreifungsweise der Einzelnen in ihrem Anschauen und Denken nicht völlig beseitigt werden kann. Man wird sich aus diesem Grunde für das Wissen mit dem begnügen müssen, was aus dem Gemeinsamen der Erfahrung und der Vernunftthätigkeit aller Einzelnen eben als gemeinsames Denkergebniss hervorgeht.

Was aber die andere Seite des Wissens angeht, die Uebereinstimmung von Denken und Sein, so ist diese nur möglich unter der Voraussetzung, dass die allgemeinen Formen der Sinnlichkeit, Raum und Zeit, sowie die der Vernunft, die einheitlichen „Denkformen“, auch zugleich die Formen des Seins sind: soll Wissen möglich sein, so ist dies die nothwendige Voraussetzung. Der Gegensatz von Idealem und Realem muss also in dem, ihnen zu Grunde liegend gedachten Sein aufgehoben, und Reales und Ideales müssen beide eben Modi dieses Seins sein, welches nur das eine Mal in idealer Weise, das andere Mal in realer Weise gesetzt ist. Alle Vernunftthätigkeit ist im Idealen, alle organische Thätigkeit im Realen gegründet. Wie nun im Denken die organische und die intellectuelle Function zusammenbestehen, Reales und Ideales also hier zusammen sind, jenes Mannigfaltigkeit, dieses Einheit bietend, so ist auch im Seienden überhaupt immer beides, Reales und Ideales, zusammen da, nur dass in dem einen Falle das Reale, in dem anderen das Ideale in dem besonderen Seienden überwiegt (s. Schelling), das verschiedene Seiende also „quantitative Differenz“ zeigt.

Demnach zerfällt das Sein als Wissensgebiet in zwei Theile, in deren einem die Realität die Idealität, in deren anderem die Idealität die Realität überwiegt; jenen nennt Schleiermacher das Gebiet der Natur, diesen das der Vernunft. Auch das Wissen findet sich in ebenso verschiedener Weise vor, indem das eine

Mal die „organische Function“ überwiegt, dies ist das Wahrnehmen, das andere Mal die „intellectuelle Function“, dies ist das „Denken“ im engeren Sinne; über beiden aber steht als Drittes, wie über Natur und Geist die Totalität des Seins, das, beide Functionen in harmonischer Gleichmässigkeit in sich verknüpfende Anschauen; nur letzteres bietet das eigentliche, das volle Wissen.

Theilt sich das Wissensgebiet einerseits in das der Natur und das der Vernunft, so erhält es von Schleiermacher noch eine andere Eintheilung, insofern das Sein entweder „speculativ“ oder „empirisch“ Inhalt des Wissens wird. Indem Schleiermacher beide Eintheilungen zusammenfasst, gewinnt er vier Wissenschaften: Physik und Naturkunde als die speculative und die empirische Wissenschaft von der Natur, Ethik und Geschichte als die speculative und die empirische Wissenschaft von der Vernunft. Diese vier Wissenschaften enthalten das Wissen vom Sein in seiner Relativität und Vielheit der Gegensätze von Idealem und Realem. Ein Wissen vom Sein in seiner Totalität als absoluter Einheit von Idealem und Realem, also ein Wissen von dem Sein als Absolutem giebt es nicht, wenn auch die Idee dieser Totalität des Seins als Einheit d. i. die Idee Gottes, als der nothwendigen Voraussetzung der Identität von Denken und Sein, den transcendentalen Grund von allem Wissen bildet.

Dieses transcendentalen Grundes der mannigfaltigen Welt werden wir nach Schleiermacher aber dennoch auf andere Weise gewiss, nämlich im Gefühl. Als in der Welt Thätige haben wir das Gefühl der Freiheit, als etwas Erleidende aber das Gefühl der Abhängigkeit. Wirken und Leiden sind immer zugleich da für das einzelne Wesen in der Welt auf Grund seines Verhältnisses zu anderem Einzelnen der Welt. Nur in einer Hinsicht verhalten wir Menschen uns rein leidend, nämlich in Ansehung unseres Verhältnisses zu der absoluten Einheit des Seins, zu Gott, dessen Theile wir sind. Ihm gegenüber haben wir, seine Theile, allein das Gefühl der Abhängigkeit und zwar das Gefühl „schlechthiniger“ Abhängigkeit. In diesem Gefühle besitzen wir mithin ein unmittelbares Bewusstsein, eine unmittelbare Gewissheit von Gott, und so ergänzt unser „schlechthiniges“ Abhängigkeitsgefühl in eigenartiger Weise unser Denken, welches ja selber von der absoluten Einheit des Seins, d. i. von Gott kein Wissen gewinnen kann.

Die Vorstellungen, in denen sich das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl einen, jedem einzelnen Bewusstsein besonderen Ausdruck giebt, sind die religiösen; sie enthalten selbstverständlich kein Wissen. Aber es ist auch kein Wissen denkbar, das diese Vorstellungen zerstören und aufheben könnte, denn in jenem Gefühle ist ja eine Beziehung des endlichen Bewusstseins zu der Alles tragenden und umfassenden Einheit eröffnet, die unserem Denken und Wissen ewig verschlossen bleibt. Hat nun die Theologie es mit den religiösen Vorstellungen, und die Philosophie es mit dem erkennbaren Sein zu thun, so ist damit ausgesagt, dass Theologie und Philosophie ganz getrennte Gebiete haben, dass sie daher gegen einander völlig frei dastehen und einander garnicht behelligen können. Daraus wird uns verständlich, dass für Schleiermacher theologische und philosophische Ethik zwei besondere, von einander unabhängige Wissenschaften bilden.

f. Schopenhauer.

Arthur Schopenhauer (1788—1860) tadelt an den gleichzeitigen Philosophen, die, wie er, dem „metaphysischen Bedürfnisse", unsere Welt auf Ein völlig unbedingtes Princip als deren Erklärungsgrund zurückzuführen, Befriedigung hatten schaffen wollen, dass sie in der „Welt als Vorstellung" stecken geblieben wären und von den beiden „Elementen der Vorstellung", Subject und Object (Vorstellendes und Vorgestelltes), entweder das Object oder das Subject zum Princip dieser Welt wählen zu müssen meinten. Die Philosophen, welche vom Object ausgingen, sind ihm die Vertreter des Materialismus oder Objectivismus, und diejenigen, welche vom Subject ausgingen, die Vertreter des Idealismus oder Subjectivismus.

Der Materialismus trage schon bei der Geburt den Tod im Herzen; denn das Object, aus welchem hier das vorstellende Subject erst hervorgehen soll, erweise sich, wie Kant nach Schopenhauer unwidersprechlich festgestellt hat, selber als nichts Anderes, denn als blosses Vorgestelltes, da Zeit und Raum, in denen immer das Object da ist, die blossen Anschauungsformen des Vorstellenden seien. Der Idealismus seinerseits, der vom Subjecte als dem Princip unserer Welt ausgeht, sei aber ebenso wenig aufrechtzuerhalten; wenn wir die Welt als Vorstellung durchwan-

dern, so finden wir doch sicherlich, dass die Welt schon gewesen ist, bevor vorstellende Subjecte da waren, dass das Anorganische dem Organischen und die Pflanzen den Thieren vorhergingen. Diese Erkenntniss führe freilich nicht etwa, wie es den Anschein hat, wieder zum Materialismus zurück, denn, was wir so vor dem Auftreten des vorstellenden Subjects zeitlich vorausgehen lassen, sei doch bloss Vorgestelltes, d. h. in der Anschauungsform unserer selbst als vorstellenden Subjects gegeben, nämlich in der Zeit; was aber in Wirklichkeit dem Dasein des vorstellenden Subjectes, zwar nicht zeitlich, denn „Zeit" ist keine Seinsform, zu Grunde liege, müsse noch erst gesucht werden.

Kann der Materialismus vor dem unumstösslich sicheren Satze „Kein Object ohne Subject" nicht bestehen, so hat der Idealismus ganz dasselbe Schicksal angesichts des ebenso sicheren Satzes „Kein Subject ohne Object". Die gegenseitige, unauflösliche Abhängigkeit von Subject und Object der Vorstellung lässt erkennen, dass man dem unausweichlichen „metaphysischen Bedürfnisse", die „Welt als Vorstellung" auf ein einheitliches Princip zurückzuführen und in diesem das wahre Sein der Welt zu begreifen, nur gerecht werden könne, wenn man diesen metaphysischen Grund in einem, von der Vorstellung ganz Verschiedenem sucht, daher nicht, wie die bisherigen Philosophen, bei der Suche nach dem wahren Sein der Welt in der „Welt als Vorstellung" stecken bleibt. Die Erkenntniss der gegenseitigen Abhängigkeit von Subject und Object macht den Gedanken, dass das Object unserer Vorstellungswelt die Ursache des Subjectes sei, ebenso unmöglich, wie den Gedanken, dass das Subject unserer Vorstellungswelt die Ursache des Objectes (wie Fichte will) sei.

Wären wir als erkennende Subjecte auf die „Erscheinungswelt" d. i. auf die „Welt als Vorstellung", wie Kant meint, beschränkt, so könnte unser „metaphysisches Bedürfniss" nicht gestillt werden. Die „Objecte" der Vorstellungswelt weisen ja allesammt, wie Kant in der „transcendentalen Aesthetik" seiner „Kritik der r. V." nach Schopenhauer überzeugend festgestellt hat, die Anschauungsformen des erkennenden Subjectes auf, und ihre „Wirklichkeit" als „Objecte" gründet sich, wie Kant ebenfalls richtig in der „transcendentalen Analytik" seiner Kritik

d. r. V. dargelegt habe, auf das Denken des erkennenden Subjectes. Doch die Ausführungen der „Analytik" Kant's erklärt Schopenhauer nicht für tadelfrei; der Verstand habe nicht zwölf Kategorien, wie Kant meint, sondern nur eine, nämlich die der Causalität, und auf ihr gründe sich alle Gegenständlichkeit oder Objectivität der Vorstellungswelt des, eben in dieser Kategorie denkenden, Subjectes.

Der Satz vom Grunde (causa) ist also der für die Erkenntniss der gegenständlichen „Welt als Vorstellung" allseitig grundlegende. Schopenhauer hat ihm in seiner Schrift „Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" eine besondere Untersuchung gewidmet; der Satz vom zureichenden Grunde im Allgemeinen drückt die, zwischen allen unseren Vorstellungen bestehende gesetzmässige, transcendentale Verbindung aus, so dass nichts einzelnes für sich Bestehendes Gegenstand unseres Vorstellens sein kann. Der Satz des zureichenden Grundes im Besonderen zeigt sich in viererlei Gestalt gemäss den vier besonderen „Gründen", der causa essendi, fiendi, agendi und cognoscendi.

Die Welt als Vorstellung ist diesem Satze vom Grunde selbstverständlich unterworfen und ist als solche das Object unserer Erfahrung und unserer Erkenntniss. Wäre nun das menschliche Wissen auf die Vorstellungswelt (Erscheinungswelt Kant's) beschränkt, so würden alle Versuche der Metaphysik, das eigentliche Sein zu erfassen, eitel sein; denn ein absolutes Sein, auf das doch unser metaphysisches Bedürfniss hinzielt, bietet sich nicht in der Welt als Vorstellung; hier zeigt Alles nur relatives Sein, mag man die Vorstellung unter der allgemeinen Form von Subject-Object oder unter der besonderen des Satzes vom Grunde in's Auge fassen. Aus diesem scheinbar geschlossenen Ringe aber führt uns das Bewusstsein von uns selbst heraus zu einem anderen Wissen, nämlich dem Wissen vom wahren Sein der Welt. Zwar ist es nicht das Bewusstsein von uns als erkennendem Subjecte, welches ein solches Wissen enthalten könnte, denn das Subject des Erkennens kann niemals „erkannt" werden, weil „Erkanntes" immer Object des Erkennens ist, Subject aber eben Subject ist und somit nicht Object sein kann.

Das, als was wir uns erkennen, d. i. als was wir, die er-

kennenden Subjecte, uns als Erkanntes haben, ist, sofern wir uns als Vorgestelltes (Vorstellung) haben, der menschliche Leib. Nun aber haben wir uns, „wenn wir in unser Inneres blicken“, auch noch als wollendes Subject; als solches sind wir also auch Object des erkennenden Subjectes, freilich nicht, wie das Vorgestellte, mittelbar, sondern unmittelbar und eben daher auch nicht in den vermittelnden Formen des Vorstellens gegebenes Object. Als Vorstellung, sagt Schopenhauer, bin ich, wie meine Erkenntniss lehrt, Leib, als unmittelbar Erkanntes bin ich „Wille“. Mein Willensact und meine (dem Willensact, wie man fälschlich annehme, als Wirkung folgende) entsprechende Leibesbewegung sind in Wahrheit nicht zweierlei, sondern ein und dasselbe, dort „von innen“, hier „von aussen“, als Object des Erkennens uns gegeben. Unser „Wille“ und unser „Leib“ sind dasselbe Object für das erkennende Subject, dort unmittelbares, hier durch Anschauung vermitteltes Object, so dass behauptet werden kann, unser Leib ist unser angeschauter oder „objectivirter“ Wille, und unser Wille ist unser unmittelbar erkannter oder subjectivirter Leib. Schopenhauer braucht zwar das Wort „subjectivirt“ nicht, aber dasselbe trifft doch das von ihm Gemeinte, denn er spricht von dem Willen als dem „wollenden Subject“ und erklärt das Subject des Wollens und das Subject des Erkennens für identisch, wie das für beide gleich lautende Wort „Ich“ bestätige. Diese Identität des Erkennenden und des als wollend (oder als Wille) unmittelbar Erkannten, diese unmittelbar und unbestreitbar ihm vorliegende Thatsache der Identität von Subject und Object (s. Schellings Absolutes) ist freilich unerklärlich, sie ist nach Schopenhauer „das Wunder κατ᾽ ἐξοχήν“ oder der „Weltknoten“, der für uns unauflöslich bleibt.

Die unmittelbare Erkenntniss unserer selbst als Wille ist nun das Thor, das uns in die Welt des wahren Seins einführt, denn damit sind wir uns unserer selbst in unserem wahren Sein bewusst, d. i. unser wahres Sein erkennen wir als Wille, und unser Leib ist nur die „Objectivation“ oder die „Objectivität“ des Willens; denn abgesehen davon, dass der Leib unser Vorgestelltes und zwar eben vorgestellter (angeschauter, „objectivirter“) Wille ist, ist er überhaupt nicht. Da nun unser Leib als Vorstellung sich gleichartig mit allen anderen Objecten unseres Vor-

stellens, d. i. mit allem Uebrigen unserer Vorstellungswelt (gegenständlichen Erscheinungswelt) erweist, so schliesst Schopenhauer, dass auch alle übrigen Gegenstände der „Welt als Vorstellung" ihrem wahren Sein nach Wille seien, und dass demnach die „Welt als Vorstellung" in ihrem Ansichsein „Welt als Wille" sei. Diesen Gedanken hat er auch im Titel seines Hauptwerkes „die Welt als Wille und Vorstellung" zum Ausdruck gebracht.

Damit ist das „metaphysische Bedürfniss" soweit gestillt, dass Ein Princip für das Mannigfaltige der Welt gewonnen ist, der Wille. Freilich versteht Schopenhauer unter „Willen" nicht bloss „bewussten Willen". In der Welt als Vorstellung findet sich ja verschiedene Ursächlichkeit, und Schopenhauer unterscheidet dreierlei verschiedene Ursachen des Geschehens. Jenachdem das Vorstellungsobject als lebloses oder als bloss organisches oder als bewusstes gegeben ist, nennt er die Ursache einer Veränderung in demselben mechanische Ursache oder Reiz oder Motiv. Diese drei „Kräfte" sind aber nach Schopenhauer nur die verschiedenen Objectivationen der Thätigkeit des Einen, zu Grunde liegenden Willens. In der Welt als Vorstellung erweist sich als das, alles gegenständliche Dasein erklärende erkenntnisstheoretische Princip der Begriff der Causalität; „die Materie ist ihrem Wesen nach durch und durch Causalität, ihr Dasein ist Wirken": im vorgestellten Sein ist also die Causalität das Spiegelbild des Willens, welcher das wahre Sein oder das Ansichseiende ist. Wie in der Welt als Vorstellung der einzige transcendentale, die Erscheinungswirklichkeit tragende Begriff die Causalität ist, so ist die wahre Seinswelt nichts als Wille. Der Satz vom Grunde ist dort das Princip aller Erkenntniss, der Eine „Wille" hier das Princip alles Seins.

Schopenhauers metaphysisches Princip „Wille" ist nicht Bewusstsein, nicht Vernunft, wie das unendlich thätige Princip Fichte's, sondern es ist unbewusstes Streben. Bewusstsein, Vernunft, Logisches findet sich nicht in der „Welt als Wille", sie ist nur „Wille"; in ihr findet sich nichts Unterschiedenes, Mannigfaltiges, sie ist Eines, nichts als Streben schlechtweg. Bewusstsein oder Vernunft gehört zur „Welt als Vorstellung", denn „Intellect", wie Schopenhauer sagt, ist eine „Function des Gehirns", das ja zur Welt als Vorstellung gehört. Da nun Raum

und Zeit nach Schopenhauer nur Anschauungsformen des Bewusstseins sind, so kann die Zeit nicht zur „Welt als Wille“ gehören; dann aber erscheint uns unverständlich, was Schopenhauer unter dem „Willen“ als unendlichem Streben sich denken mag. Wir können wohl ein Bewusstsein, das nicht in der Zeit ist und nichts Zeitliches zum Inhalt hätte (ein „Augenblicksbewusstsein“), denken, aber ein „Streben“, das ohne Zeit möglich wäre, ist uns nicht denkbar. Hier liegt die Grundschwäche des Schopenhauerschen Systems.

Auf eine andere Schwäche treffen wir, wenn wir das Verhältniss der „Welt als Wille“ zur „Welt als Vorstellung“ näher betrachten. Die Dinge unserer Vorstellungswelt sollen „Objectivationen“ des Einen Willens sein; heisst dieses nun so viel, dass wir vorstellenden Subjecte vermöge unserer Anschauungsformen Raum und Zeit, die Schopenhauer das principium individuationis nennt, das Eine Ansichseiende in mannigfaltigen individuirten Gegenständen vorstellen, so kann eben von irgend einem directen Verhältniss zwischen dem Einen Willen und der Mannigfaltigkeit unserer Vorstellungen nicht die Rede sein. Die „Welt als Vorstellung“ ist ja dann schlechthin als die alleinige Sache unseres Bewusstseins auszugeben, wobei sich höchstens noch an ein Verhältniss zwischen dem Einem Willen und unserem Bewusstsein, ähnlich dem des Kantischen Ding an sich und der reinen Vernunft, denken liesse. Jedoch auch letzteres Verhältniss anzunehmen, ist für Schopenhauer unmöglich, da „Bewusstsein“ ihm ja blosse Function eines „Vorgestellten“ (Vorstellung) ist. In dieser seiner Verirrung, Bewusstsein oder Vernunft von dem metaphysischen Princip ganz fernzuhalten und Bewusstsein zu einer, dem Organismus erst entspringenden Erscheinung zu machen, liegt die zweite und zwar tödtliche Schwäche des Schopenhauerschen Systems.

In der Darstellung des Systems kommt aber noch eine andere Auffassung des Verhältnisses von Wille und Erscheinungswelt zur Geltung, nach welcher unsere Vorstellungswelt „Objectivation des Willens“ in dem Sinne heisst, dass sie die mannigfaltige „Erscheinung“ (Aeusserung) des Einen Willens bedeutet. Indess auch hier ist wieder nicht verständlich, wie denn der Eine Wille, dieses Streben schlechtweg, mannigfaltig verschiedene

„Erscheinungen" zeigen könne. Die Mannigfaltigkeit der „Welt als Vorstellung", die ja doch nicht schon aus dem, in den reinen Anschauungsformen „Raum und Zeit" und der reinen Verstandesform „Causalität" bestehenden Bewusstsein abgeleitet werden kann, bleibt also nach wie vor unverständlich und gesellt sich für uns im Schopenhauerschen System als zweites Wunder κατ' ἐξοχήν zu jenem ersten.

Schopenhauer nun nennt die einzelnen Dinge unserer Erscheinungswelt mittelbare Objectivation des „Willens" oder „Dinges an sich"; unmittelbare Objectivation desselben ist nach ihm die zwischen Wille und Einzelding stehende „Idee"; die Ideen sind die ewigen unveränderlichen Musterbilder der zahllosen einzelnen Dinge. Innerhalb der Objectivation überhaupt unterscheidet Schopenhauer Stufen; die niedrigste bilden die allgemeinen Naturkräfte Schwere und Undurchdringlichkeit, Starrheit, Flüssigkeit, Elasticität, Electricität, Magnetismus und chemische Eigenschaften. Die oberste Stufe der Objectivation des Willens, in der eben auch die Individualität in höchster Weise sich entfaltet zeigt, ist der menschliche Organismus. Die Idee einer jeden höheren Stufe ist die, in den Individuen dieser Stufe wirksame Kraft, um die niedere Idee auf dem gemeinsam umstrittenen Boden der Materie zu überwinden; je mehr dies dem einzelnen Individuum für sich gelingt, ein um so vollkommenerer Ausdruck seiner Idee wird dies Individuum, um so mehr nähert es sich dem Ideal, an dem der Begriff der Schönheit hängt.

Alle Bethätigung aber, auch die des höchsten Organismus „Mensch", ist dem Satze vom Grunde unterworfen, der ja die Welt als Vorstellung überhaupt trägt; Alles, was geschieht, geschieht nothwendig oder determinirt, so auch die menschlichen Handlungen. Letztere gehen nothwendig aus dem empirischen Character des Menschen und den sich für ihn geltend machenden Motiven hervor. Jeder Mensch handelt nach dem, was er ist; seine einzelne Handlung ist nothwendig bestimmt durch die jedesmal auftretenden Motive: operari sequitur esse. Aber der besondere Character jedes Menschen ist auch der Ausdruck seines wahren Seins, d. i. seiner selbst als Wille; ist daher auch das menschliche Handeln stets determinirt, so ist doch der Mensch in seinem Ansichsein als „Wille" frei, d. i. „unabhängig

vom Gesetze der Causalität". Dieses sein besonderes Ansichsein ist durch nichts determinirt, es macht den intelligiblen Character des Menschen aus, auf den allein der Begriff der Freiheit angewendet werden darf; er ist der bleibende, von nichts anderem bestimmte Grund desjenigen empirischen Characters, der in den einzelnen Handlungen zum Ausdruck kommt und als solcher veränderlich ist. Wenn wir uns gegenüber unseren Handlungen verantwortlich wissen, so macht sich darin die Thatsache geltend, dass wir in unserem intelligiblen Character uns als die Thäter der Handlungen, also diese als unsere eigenen wissen.

Die Handlungen des Menschen scheidet Schopenhauer [s. 4. Buch des Hauptwerkes und „die beiden Grundprobleme der Ethik", („Freiheit des menschlichen Willens" und „das Fundament der Moral")] in moralische und unmoralische; letztere sind die aus Egoismus und Bosheit, erstere die aus Mitleid, „dem Fundament der Moral", geschehenden Handlungen.

Ueber die moralische Bethätigung aber stellt Schopenhauer noch eine andere, sozusagen metaphysische Bethätigung des Menschen. Das Dasein der „Welt als Vorstellung" zeigt Leiden und Jammer, wohin wir blicken; kein Wunder! ist sie doch die „Objectivation" des Willens, dem „die Entzweiung mit sich selbst wesentlich ist", der als „unvernünftiger" und „unersättlicher" niemals zur Befriedigung gelangen kann. Das Leben des bewussten Wesens ist daher auch Ein Leiden, das nur in verschiedenen Arten auftritt und zwischen Noth und Langerweile stetig hin und her pendelt. Der Optimismus ist für Schopenhauer, den Vertreter des Pessimismus, das Zeichen einer „ruchlosen Gesinnung". Mit der wachsenden „Intelligenz" kommt nun dieses Jammerbild unserer Welt uns immer deutlicher und drückender zu Sinn; damit aber tritt auch immer schärfer das Bedürfniss, von diesem Leiden dauernd befreit zu werden, in uns auf. Zwar in dem reinen, interesselosen Anschauen des Weltdaseins und in der Kunst, also in der ästhetischen Betrachtung des Objects, finden wir uns auf Augenblicke diesem Weltjammer entrückt, aber um dann nur um so schmerzlicher wieder das rauhe Leben zu spüren. Wir haben, je einsichtiger wir werden, um so stärker den Drang, ein Quietiv des „Willens", der als Grund dieses Weltdaseins an

allem Elend schuld ist, zu finden, d. h. es dahin zu bringen, dass dieser Wille, der ja eben seinem Wesen nach „Wille zum Leben“ ist und sich unersättlich selbst bejaht, selber verneint werde. Dem intelligenten Menschen drängt sich also die Forderung auf, das metaphysische Princip dieser Jammerwelt, den „Willen“, zu vernichten. Der Selbstmord ist aber keine Willensverneinung, denn der Selbstmörder will aus diesem Dasein nur entfliehen, seine Handlung ist Bejahung des Willens. Die Willensvernichtung wird nur dadurch möglich, dass der intelligente Mensch den „Willen zum Leben“ zunächst in sich durch Askese zurückhält; die Askese besteht in freiwilliger Keuschheit und freiwilliger Armuth, in Peinigungen und Kasteiungen aller Art. Auf diese Weise wird es nach Schopenhauer möglich werden, den Willen zum Leben in sich schliesslich zum Erlöschen zu bringen, sodass der Mensch dann nur noch erkennendes Bewusstsein ist und damit den Frieden für sich gewonnen hat. Wenn aber alle Menschen zu dieser, aus klarer Erkenntniss hervorgehenden völligen Verneinung des Willens zum Leben in sich gekommen sind, dann wird nach Schopenhauer zu hoffen sein, dass der Wille überhaupt durch solche metaphysische That des Bewusstseins selber verneint und das Nichts das Ende sein werde.

Wir sehen in diesem von Schopenhauer ersehnten Kampfe des „Bewusstseins“ gegen den „unvernünftigen Willen“ und in dem in Aussicht gestellten Verschlucktwerden des letzteren durch das Bewusstsein die in Schopenhauer selbst sich geltend machende immanente Gerechtigkeit des „Logischen“, die dem Bewusstsein schliesslich doch wieder zur Anerkennung seiner, Alles überhaupt bestimmenden Stellung verhilft.

g. Herbart.

Johann Friedrich Herbart (1776—1841) steht, wie die zuletzt genannten Philosophen alle, einerseits unter dem Einflusse Kants, andererseits unter dem Zwange des metaphysischen Bedürfnisses, das Ansichseiende zu erfassen. Vor allen Anderen kennzeichnet sich Herbart dadurch, dass er die Kantische Lehre von der gegebenen Welt als einer Vorstellungs- oder Bewusstseins-Welt schlechtweg psychologisch auffasst und in Ansehung der Erfahrungswelt auf dem Standpunkte des reinsten Subjectivis-

mus steht. Wenn er in letzterem, dessen nothwendige Folge ja der Solipsismus, diese höchste Blüthe psychologischer Erkenntnisstheorie, ist, nicht stecken blieb, so dankt er dies seiner dogmatischen Voraussetzung eines „Seins", d. h. eines, abgesehen von dem vorstellenden Bewusstsein, Bestehenden, also eines nicht als Vorstellung, sondern an sich Seienden. Auf solch ein „Sein", sagt Herbart, deuten unsere Vorstellungen; diese sind zwar selber „Schein" und nicht an sich Seiendes, aber: „So viel Schein, so viel Hindeutung auf das Sein". Mit diesem Leitsatze macht sich Herbart daran, auf Grund unserer Erfahrung (Vorstellungswelt) zum Erfassen des Seienden und durch dieses wiederum zur Erklärung der im vorstellenden Bewusstsein gegebenen Schein- oder Vorstellungs-Welt zu kommen.

Dabei legt er den Satz zu Grunde, dass im „Sein" kein Widerspruch bestehen könne, dass das Sein sich widerspruchslos erweisen müsse. Darum schon sei es undenkbar, dass unsere Vorstellungswelt Seinswelt sei, weil die Gedanken oder Begriffe, in denen wir sie haben, sich bei näherer Betrachtung voller Widersprüche zeigen. Da nun aber diese Scheinwelt auf eine Seinswelt „hindeutet" und ja die Seinswelt eine widerspruchslose ist, so wird die richtige Methode, zum Sein zu gelangen, darin bestehen, dass man die widerspruchsvollen Begriffe der Vorstellungswelt in widerspruchslose auflöst oder auf solche zurückführt; in letzteren werden dann die Gedanken vom wahren Sein gewonnen sein. Das Geschäft der Philosophie bezeichnet Herbart demnach als die Bearbeitung der Begriffe zur Widerspruchslosigkeit.

Sieht man, sagt er, die Begriffe, in welchen das als Vorstellung Gegebene von uns gefasst ist, genauer an, so zeigt sich, dass sie, die scheinbar widerspruchslosen, voll Widersprüche stecken, so der Begriff des einen, mit mehreren Eigenschaften versehenen Dinges, ferner der Begriff der Veränderung des Dinges und endlich der Begriff des einen, mit vielen Eigenschaften versehenen, in Veränderung befindlichen und sich selbst vorstellenden „Ich".

Ist das Ding Eines, so kann es nicht Mehreres sein, also in Wahrheit nicht mehrere Eigenschaften haben, das stritte ja gegen den, aller Wahrheit zu Grunde liegenden Satz des Nichtwiderspruchs oder der Identität: Eines kann nur Eines und nicht

Mehreres sein. Dieser „Widerspruch der Inhärenz“ von Mehrerem in Einem wird von Herbart aufgelöst durch die „Methode der Beziehungen“. Diese setzt voraus, dass das wahre Sein aus einer Vielheit von einfachen Dingen besteht; der Satz der Identität fordert, dass jedes Ding in seinem wahren Sein nur Eine und zwar beharrende Qualität besitze und daher immer mit sich identisch sei. Die einfachen, stets sich selbst gleichen „Dinge“ des Seins sind also mit den, Vielfaches aufweisenden Dingen unserer Vorstellungswelt nicht zu verwechseln, wohl aber „deuten“ die Vorstellungsdinge hin auf jene Seinsdinge, die Herbart „Reale“ nennt. Diese Realen stehen zu einander in „Beziehung“, jedes Reale zu mehreren Realen in je einer besonderen Beziehung, und die verschiedenen Beziehungen eben, welche das eine, einfache Reale zu anderen hat, sind der Seinsgrund für den „Schein“, dass uns Dinge mit verschiedenen Eigenschaften in der Vorstellung gegeben sind. Die verschiedenen besonderen Eigenschaften des Vorstellungsdinges erklären sich also nach Herbart durch die „Methode der Beziehungen“ widerspruchslos aus den verschiedenen Beziehungen, in denen das eine, einfache Seinsding, „Reale“, zu verschiedenen anderen Realen in besonderer Weise steht.

Die einzelnen Realen müssen nun, wenn anders die Verschiedenartigkeit der Beziehung des einen Realen zu den anderen verständlich sein soll, verschieden geartet, d. i. die Realen müssen sich durch ihre einfache Eigenschaft von einander unterscheiden. Denn die verschiedenen Beziehungen des einen zu anderen Realen lassen sich nicht etwa aus verschiedener Lage zu den anderen herleiten, weil ja Raum und Zeit, wie Herbart mit Kant sagt, nur der Bewusstseinswelt angehören und nicht dem, abgesehen vom Bewusstsein, bestehenden „Sein“ zugehören können. Die „Realen“ sind unräumlich und unzeitlich; welcher Art aber die einfache Eigenschaft des einzelnen Realen sei, ist für uns nicht erkennbar, da sie, wie überhaupt das Reale, uns niemals „gegeben“ ist, sondern von uns nur gedacht wird, aber freilich auch gedacht werden muss angesichts unserer gegebenen Vorstellungswelt: Das Sein ist absolute Position.

Wie das widerspruchsvolle Vorstellungsding mit seiner Vielheit von Eigenschaften nothwendig hindeutet und seine eigene Erklärung gründet auf das widerspruchslose Seinsding („Reales“)

mit seiner Vielheit von gleichzeitigen „Beziehungen“ zu anderen Realen, so haben wir in der Veränderung des Vorstellungsdinges die Hindeutung auf die Veränderung der Beziehungen eines Seinsdinges oder „Realen“ zu anderen. Dass der Begriff der Dingveränderung widerspruchsvoll sei, erweist Herbart daraus, dass danach Ein Ding mehrere verschiedene, nach einander gegebene Dinge sein müsse, was dem Satze der Identität widerstreite. Da aber die einzelnen Realen in ihrer Eigenschaft unveränderlich sind, so kann die Veränderung der Beziehungen eines Realen nur auf einen Wechsel anderer Realen, die zu ihm in Beziehung treten, oder wie Herbart sagt, auf einem „Kommen und Gehen“ der verschiedenen Seinsdinge hindeuten, so dass jene Veränderung der Beziehungen eines Realen sich auf dem wechselnden „Zusammensein“ mit anderen Realen gründet. Dieses wechselnde Zusammensein der Realen ist für Herbart das „wirkliche Geschehen“, auf welches das „scheinbare Geschehen“, die Veränderung unserer Vorstellungsdinge „hindeutet“ und durch welches es nach Herbart seine widerspruchslose Erklärung findet. Was man sich freilich bei dem „Zusammensein“, sowie bei dem Wechsel des Zusammenseins von Realen, für die weder Zeit noch Raum besteht, denken soll, ist uns unerfindlich. Herbart ist sich auch wohl dieses dunklen Punktes bewusst gewesen und hat ihn aufzuhellen gesucht durch die Behauptung von einem „intelligiblen Raum“, welchen die Seinswelt habe. Dass aber dieser Begriff „intelligibler Raum“ ihm doch auch kein beruhigender und daher auch das „wirkliche Geschehen“ der Realen ihm ein wenig sicherer Begriff war, ist daraus zu entnehmen, dass er das sog. „wirkliche Geschehen“ und die „Beziehungen“ überhaupt, welche die Realen angeblich zu einander haben sollen, als nur „zufällige Ansichten“ unseres Bewusstseins, als „objectiven Schein“, der „dem Zuschauer passirt“, bezeichnet. Hätte Herbart mit dieser, von Kant überkommenen Gedankenrichtung grösseren Ernst gemacht, so hätte er seine ganze „Seins“-Metaphysik eigenhändig wieder zertrümmern müssen.

Die gleichen Widersprüche, welche nach Herbart in „Ding“ und „Dingveränderung“ liegen, zeigen sich auch in dem „Ich“, das in sich dieselben dunklen Begriffe der Inhärenz und Veränderung aufweist. Die Widersprüche erhalten auch hier eine

gleiche Auflösung durch den Begriff eines Realen, der „Seele", welches mit anderen Realen verschiedene Beziehungen und wechselndes Zusammensein hat. Doch ein eigenartiger Widerspruch kommt in dem Ich noch besonders zum Vorschein, da es überdies als sich selbst Vorstellendes begriffen wird, denn darin liegt der Widerspruch, dass das Gegensätzliche „Subject-Object" identisch gesetzt ist. Ferner aber zeigt sich, dass es diesem sich selbst vorstellenden Ich sowohl am Objecte, als auch am Subjecte des Vorstellens fehlt, weil unser Fragen sowohl in Betreff dieses Vorgestellten als auch dieses Vorstellenden kein Ende erreicht, da es einerseits von dem Vorstellen des Vorgestellten zu dem Vorstellen des Vorstellens des Vorgestellten u. s. f., und andererseits von dem Vorstellen des Vorstellenden zu dem Vorstellen des Vorstellens des Vorstellenden u. s. f. unendlich fortgeht, so dass sich die Frage nach dem Object dieses Ich-Vorstellens ebenso, wie die nach seinem Subjecte thatsächlich als unbeantwortlich herausstellt. „Nirgends im Gegebenen liegen die Widersprüche so gedrängt, als eben im Selbstbewusstsein, das Ich ist die ärgste der Einbildungen".

Aus den, im Ich als „Selbstbewusstsein" liegenden Widersprüchen befreit sich Herbart, indem er auf Grund seiner metaphysischen Ansicht von den „Realen" das Geschehen des Realen „Seele" zu begreifen sucht. „Meine" Vorstellungen „deuten", insofern sie als ein Zusammengefasstes sich bieten, auf eine zu Grunde liegende Einheit hin, das ist das „Reale", welches wir Seele nennen. Die Seele ist einfache Einheit, wie die übrigen Realen; wie diese, ein jedes gegen die auf Grund des „Zusammenseins" sich ergebenden „Störungen" seitens der anderen, sich selbst erhalten, indem sie gegen die Störungen „reagiren" — Herbart nennt die als „Reactionen" auftretenden Zustände in den Realen desshalb „Selbsterhaltungen" — so ist auch das Reale „Seele" solchen „Störungen" durch andere Reale ausgesetzt, und es treten auch in ihr gegen diese „Störungen" „Selbsterhaltungen" auf. Die Eigenart des Realen „Seele" aber besteht darin, dass ihre Reactionen oder Selbsterhaltungen Vorstellungen sind. Die Seele hat also auf Grund ihres Zusammenseins mit anderen, sie „störenden" Realen Vorstellungen; die uns unerkennbare Eigenschaft, in der das Wesen der Seele besteht, lässt eben die Seele

in eigenthümlichen inneren Zuständen, den „Vorstellungen", gegen die „Störungen" der anderen Realen reagiren. Vorstellungen sind es, welche das Bewusstsein bilden oder, genauer ausgedrückt, Vorstellungen von bestimmtem Grade der „Intensität" sind bewusste Seelenzustände; Bewusstsein ist nach Herbart Function der Vorstellungsintensität. Wenn nun die Seele als Reales verschiedene Beziehungen zu verschiedenen Realen hat, so hat sie auch mehrere besondere Vorstellungen, die dann in der Einheit der Seele zusammengefasst sind. Aus einer Mehrzahl solcher vereinigter Vorstellungen geht das „Ichbewusstsein" hervor, und das jedesmalige „Ich" ist nichts anderes als das Zusammen der augenblicklich in der Seeleneinheit sich findenden Zustände, d. h. „Vorstellungen".

In der Psychologie, die von Herbart mit besonderem Interesse bearbeitet worden ist, handelt er nun von den „Selbsterhaltungen" des Realen „Seele"; diese Vorstellungen werden hier aber nicht als Zustände des Seelenrealen, sondern als Reale selber behandelt, deren Beziehungen und Zusammensein die Psychologie darthun soll; die „Seele" ist dabei bloss der Boden oder gleichsam der „intelligible Raum", in dem das Leben und Treiben der Vorstellungen sich abspielt. Jede Vorstellung, sobald sie einmal aufgetreten ist, hat, wie das „Reale" im Sein, Unvergänglichkeit in der Seele und kann nicht wieder ganz verschwinden. Die einzelnen Vorstellungen in der Seele stören und hemmen einander, und in dem Kampfe mit einander verlieren sie gegenseitig an Intensität. Ist der Intensitätsverlust einer Vorstellung ein relativ grosser, so tritt sie unter die Bewusstseinsschwelle; demgemäss scheiden sich die Vorstellungen in die beiden Gruppen der über und der unter der Schwelle des Bewusstseins befindlichen; jene sind die bewussten oder „wirklichen", diese die unbewussten Vorstellungen oder Vorstellungstriebe in der Seele. Das Seelenleben beruht nach Herbart ausschliesslich auf dem Mechanismus der einander „hemmenden" Vorstellungen, und die Psychologie ist ihm daher Statik und Mechanik der Vorstellungen, sie hat die Gesetze der Vorstellungsbewegungen mathematisch zu entwickeln und festzustellen. Herbart ist der Verfechter einer mathematischen Psychologie und Vertreter der in England zuerst aufge-

kommenen Associationspsychologie. Vorstellung ist ihm das Element alles Seelischen; was sonst noch als besonderes Seelisches hervorgehoben zu werden pflegt, Gefühl und Wille, dies sind bestimmte, zwischen den Vorstellungen auftretende Verhältnisse, die in den mannigfaltigen gegenseitigen Störungen und Hemmungen der Vorstellungen begründet sind.

Die Ethik ist nach Herbart ein Theil der Aesthetik; in ihr handelt es sich um eine Beurtheilung nach ästhetischen „Ideen"; sie hat es mit allgemeinen und nothwendigen Geschmacksurtheilen, die entweder ein Gefallen oder ein Missfallen aussprechen, zu thun und zwar sie insbesondere mit Geschmacksurtheilen über das menschliche Wollen, für das sie eben Normen aufstellt. Herbart findet fünf derartige Normen oder „sittliche Ideen": Freiheit, Vollkommenheit, Wohlwollen, Recht und Billigkeit.

Von weitreichender Bedeutung ist Herbart besonders mit seiner, auf die Psychologie und die Ethik gegründeten Pädagogik für die zweite Hälfte unseres Jahrhunderts gewesen.

h. Lotze.

Herbart und Schopenhauer waren darin einig, dass das, was man Geist oder Vernunft oder Bewusstsein nennt, nicht das Wesen des eigentlichen Seins, wie Fichte, Schelling und Hegel behauptet hatten, ausmache, sondern bloss eine Erscheinung oder Aeusserung des Ansichseienden sei; Fichte würde darum beide des Dogmatismus und Materialismus geziehen haben. Es war etwas von Fichte'schem Geiste in dem von Herbart herkommenden Lotze, das diesen sich dem, von Kant aufgestellten, von Fichte, Schelling und Hegel als metaphysisches System durchgeführten Idealismus wieder zuwenden liess, indem er den Mechanismus und Pluralismus der Herbartischen Metaphysik im Sinne eines „teleologischen Idealismus" zu überwinden suchte.

Die Seinsfrage ist die Grundfrage der Philosophie. Wenn wir den Dingen unserer Welt, sagt Lotze, Sein zuschreiben, so meinen wir damit zunächst das Unabhängigsein derselben von ihrem Empfundenwerden d. i. von uns, die wir als Wahrnehmende sie haben. Aber zu dem „Sein" dieser Dinge gehört überdies vor Allem, dass sie unter einander in Beziehungen stehen.

Ein beziehungsloses Ding, das demnach auch keinen Ort und keinen Zeitpunkt hätte, wäre eben nirgends und niemals, d. h. es wäre nichts, und gesetzt, es wäre doch etwas, so würde es wenigstens nicht uns bewusst sein, weil ein solches Wissen als Bedingung seiner Möglichkeit wieder Beziehungen des Dinges zu uns selber voraussetzte. Also Sein muss „das gegenseitig in Beziehung stehen" bedeuten, mit anderen Worten, auf der Wechselwirkung beruht das Sein oder die Wirklichkeit des Besonderen, und diese Wechselwirkung in ihrer Möglichkeit begreifen heisst die Wirklichkeit oder das Sein erfassen.

Die Herbartischen „Realen", welche angeblich das Sein bilden, lassen wegen ihres absoluten Fürsichseins eine gegenseitige Beziehung oder Wechselwirkung garnicht verstehen; sie können sich gegenseitig keine Veränderung bewirken. Lotze sucht den schwierigen Knoten zu lösen, indem er den monistischen Gedanken Spinoza's mit dem pluralistischen von Leibnitz—Herbart über das Seiende vereinigt und zwar diese Vereinigung auf dem metaphysisch-idealistischen (spiritualistischen) Grunde ausführt. Das einzelne Seiende, die vielen besonderen Seins-Individuen will Lotze in ihrem besonderen Bestehen, d. i. in ihrem Fürsichsein beibehalten (Pluralismus), aber ihnen nur relatives Fürsichsein, sofern das einzelne Besondere in seinem Bestehen gegenüber dem anderen Besonderen in's Auge gefasst wird, zugestehen und alles besondere Seiende für Theil oder Modus oder Modification Einer allumfassenden (absoluten) Substanz (Monismus), und zwar einer Geistsubstanz (Spiritualismus), angesehen wissen.

Demzufolge besteht nach Lotze für alles Wirkliche Wesenseinheit; Körper und Seele sind ihrem „Sein" nach nicht wesensverschiedene Individuen, Seele ist nur ein einzelnes, Körper aber ein Zusammen von vielen einzelnen, nichtsinnlichen d. i. geistigen Individuen. Was wir jedoch in unserer Erfahrung als Körper vor uns haben, ist unsere Vorstellung, und Raum und Zeit unserer Erfahrungswelt gehören nicht der Seinswelt selber an.

Wechselwirkung, auf welcher ja das Sein aller besonderen Individuen beruht, enthält nicht nur Wechselwirken, sondern auch Wechselleiden; das letztere aber ist nur in Individuen, die eben für sich selbst sind, d. h. geistige Individuen sind, möglich. Aber zur Möglichkeit der Wechselwirkung, d. h. des Seins besonderen

derer Individuen ist nicht nur deren Geistsein, sondern auch dies eine nothwendige Voraussetzung, dass sie von Einem, sie alle als seine Modificationen in sich fassenden, absoluten Geistwesen oder Gott getragen sind. Was wir Wechselwirkung der einzelnen Besonderen im Sein nennen, muss nunmehr dahin verstanden werden: da alle besonderen Individuen a, b u. s. f. Theile des absoluten Geistes M sind, so ist ein Zustand α in a zugleich in M als Zustand da, der dann in M einen anderen Zustand β bewirkt, (gleich wie in unserem Geiste eine Vorstellung eine neue hervorruft); dieser neue Zustand β in M erscheint aber zugleich als der Zustand β von b, das ja ebenfalls Theil oder Modification von M ist. In diesem Einen M ist nach Lotze alle „Wechselwirkung" der besonderen Seienden begründet und auch zu verstehen.

Auf einer solchen Wechselwirkung beruht auch unsere Erfahrung. Wenn ein besonderes Seiendes a auf mich, die Seele b, einwirkt, so heisst dies, ein Zustand α des a wirkt, da er Zustand des M ist, einen neuen Zustand β in M und also auch in b, das ein Modus von M ist. Dieser Zustand β ist aber ein Zustand des anderen Individuums b und nicht des a, er braucht also auch nicht dem Zustand α von a, durch den er bewirkt ist, ähnlich zu sein, da er ja nur die Natur des b, meiner erfahrenden Seele, darstellt. Der Seele blosse Receptivität zuschreiben, heisst die eigene wirkende Natur der Seele, übersehen; die Eindrücke von Aussen haben in der Seele selber ein Gegenwirkendes, so dass sie von der Seele in der ihr eigenen Art aufgenommen und gedacht werden. Daraus ist zugleich ersichtlich, dass der Inhalt der Erfahrung keineswegs ein Abbild des einwirkenden Seienden sein kann. Was im Besonderen Raum und Zeit betrifft, so bestreitet Lotze ihnen nicht gerade die „Idealität", denn auch nach ihm gehören sie selber nicht zur Seinswelt, aber er legt ihnen trotz dieser Idealität doch zu, dass sie nicht nur, als durch „Verhältnisse" der auf die Seele einwirkenden Seinswelt überhaupt bestimmte, in der reagirenden Seele als Auffassungsformen auftreten, sondern auch noch besonders durch jene Verhältnisse des Seins so bestimmt werden, dass sie in dem besonderen Falle dem besonderen in der Seinswelt bestehenden Verhältnisse „entsprechen". Man könnte auf dieses hin Lotze in Betreff der Raum- und Zeit-An anschauung Vertreter eines Semi-Idealismus nennen.

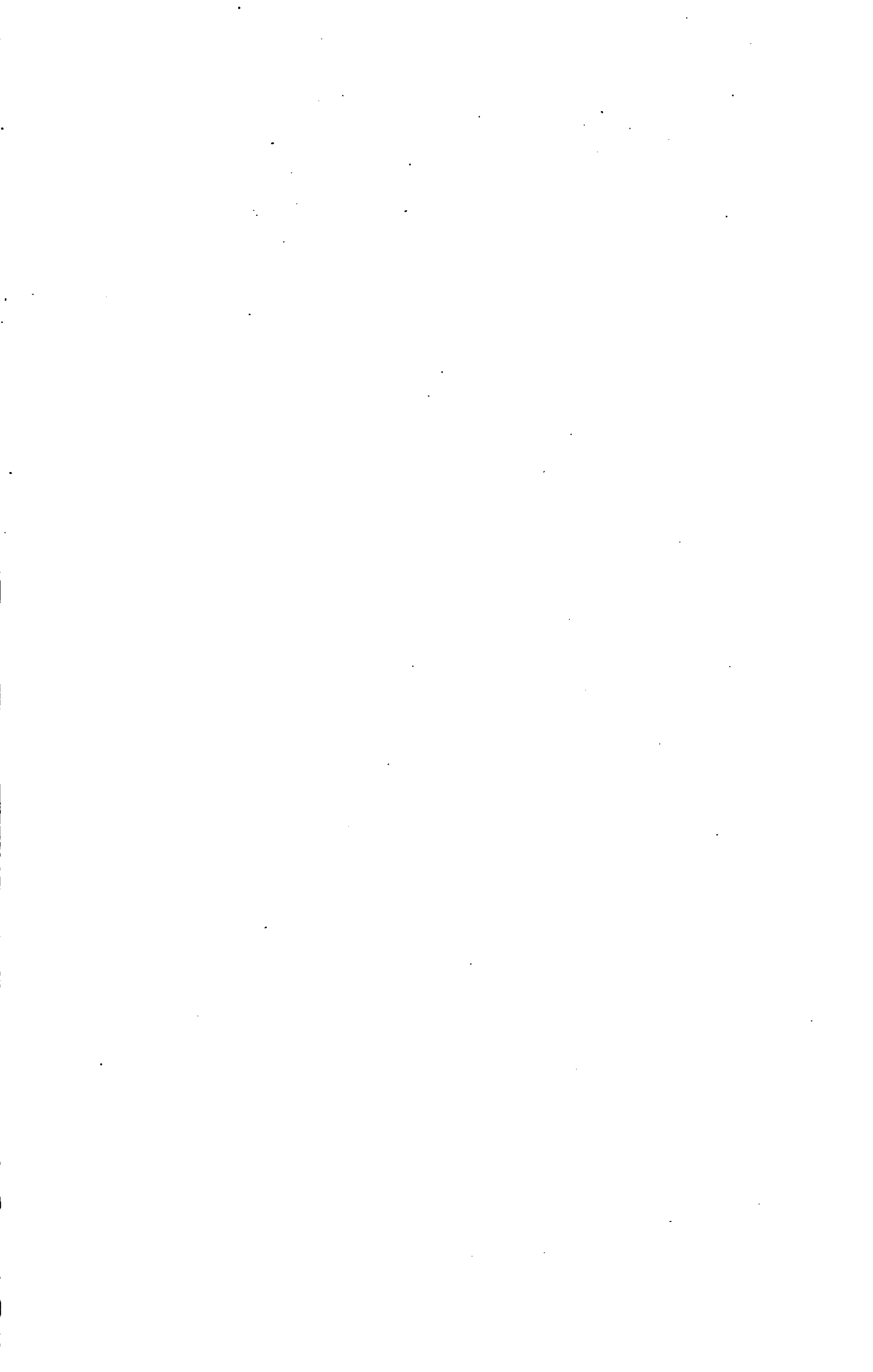
Dass unsere Erfahrungswelt, und zwar die organische nicht minder als die anorganische, dem strengsten Mechanismus unterworfen sei, will Lotze nicht bestreiten, sondern er betont dies sogar mit noch grösserem Nachdrucke, als Herbart. Aber mit der mechanischen Auffassung des Gegebenen ist ihm doch erst eine untergeordnete Weltanschauung gewonnen. Der Mechanismus ist zwar die Form, welche der allumfassende Grund allem besonderen Dasein und Geschehen unserer Welt giebt; aber über der mechanischen steht doch — und zwar mit ihr völlig verträglich — die teleologische Weltanschauung, die aus der Wahrheit, dass der absolute Weltgrund Geist ist, hervorgeht. Der geistige Weltgrund oder Gott ist nach Lotze Bewusstsein und muss als Persönlichkeit begriffen werden, die sich selbst weiss und die sich uns im religiösen Gefühl unmittelbar offenbart, so dass wir, die besonderen Persönlichkeiten, uns doch zugleich als Theile oder Modificationen Gottes wissen und allen Werth des Daseins und Lebens auf den absoluten Gotteswerth gründen.



Namen-Register.



Druck von F. W. Kunike in Greifswald.




B84
R4
123955

